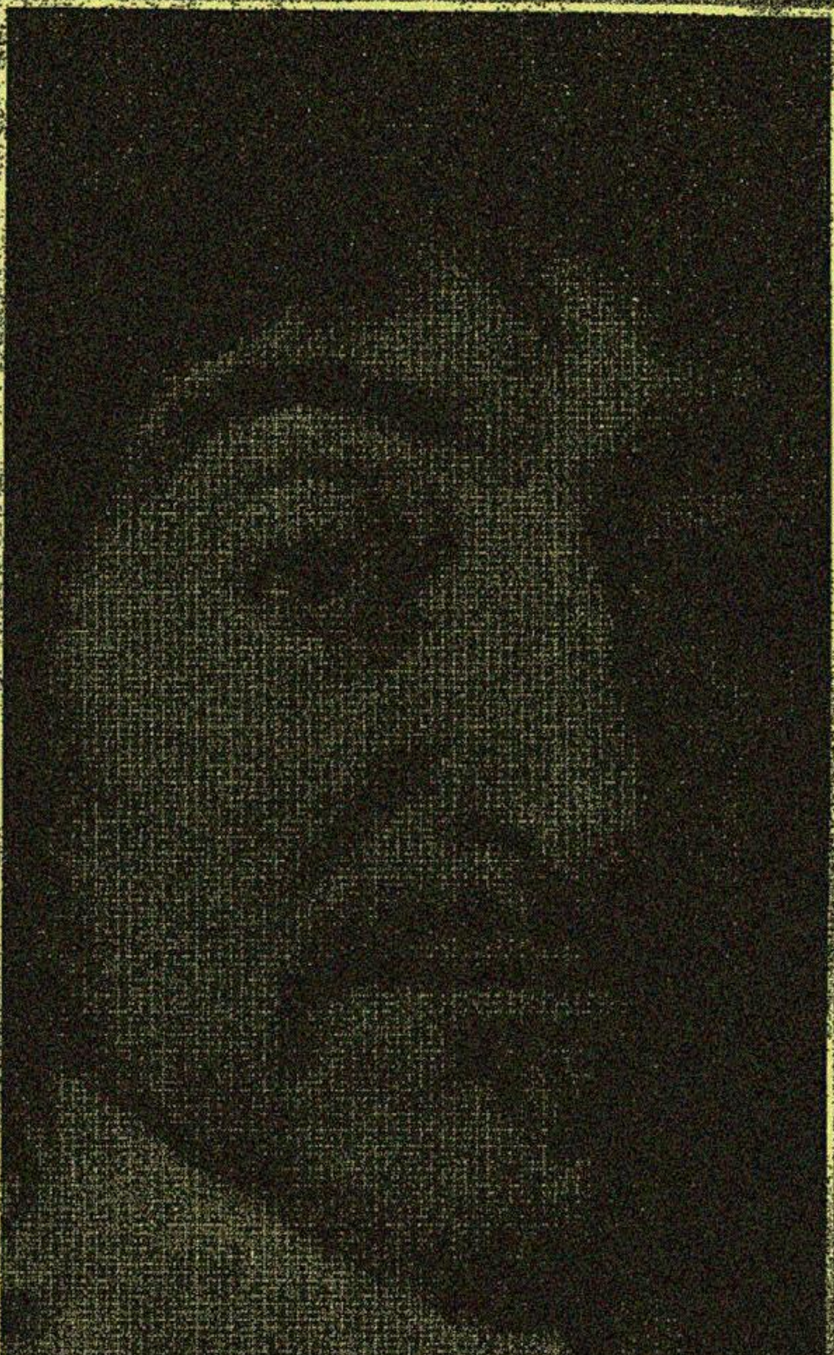
الديكارتية في الفكر العربي المعاصر



د. راوية عبد المنعم عباس

الناشر
دار المعرفة الجامعية

الديكارتية في الفكر العربي المعاصر

دراســـة مقارنة فى

المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
القاهرة ت/ ٩٠٤٦٩٦

إهــــداء

الى ابن مرغونة(*) وفيلســوف مصر « صاحب الجوانيــة »
والذى يعنى الكثير بالنســبة لقسم الفلسفة بآداب القاهرة
الى عثمان امين :   درســا ديكارتيا واضحا متميزا
ووجها مصريا مشرقا نبيــلا
ووعيــا فلسفيا جوانيا حقيقيــا

(*) مزغونة قرية بمحافظة الجيزة بمصر .

تصـــدير

يقع هــذا العمل فى اطار ما نســميه الفكر العربى المعاصر ، هــذا الاسم الذى يتردد بكثرة فى الأونة الحالية ، ويبدو وكأنه قد تم تحديده ومعرفة المقصود به • وقــد اشــتد النقاش حول حقيقة وجوده وردد البعض هل هناك بالفعل فكرا عربيا معاصرا أو بالتحديد فلســفة عربية معاصرة وانكر من أنكر ولكد من أكد حقيقة هــذا الفكر • ويتراءى للباحث ان اصطلاح الفكر العربى المعاصر لا يطلق على كيــان ثابت محدد بالفعل تمت صياغة الاطر العامة التى تحدده والذى يدور حولهــا •

والحقيقة ان الفكر العربى المعاصر فى سبيله للتكوين فهو يسعى للتحديد والاكتمال ، وذلك على مستويين الأول : ان جهود المفكرين والفلاســفة العرب المحدثين لا زالت فى بدايتها ، كما أن دور الباحثين العــرب فى الكشف عن هــذا الفكــر وتحديد معالمــه اللثــام عن مناطقه المجهــولة وجهود رواده المغمورين خاصــة فى بداياته لا زال بســيطا • ومن هنا فمسئولية للجيل الحالى من الدراسين مضاعفــة لا تقتصر على العودة للاصــول الأولى لهذا الفكر لدى الفلاســفة المسلمين الذين تعاملوا مع الفلسفة اليونانية السابقة عليهم باعتبارها مطلبا عصريا لها أهميتها وضرورتها ، بل تتمثل فى الأساس فى ادراك حقيقة هــذا العصر واشكالياته ومتطلباته وكيفية التعامل معــه ، ومعرفة كيف تعامل الفلاســفة المحدثين مع أمثال تلك الاشكاليات وما طرحوه من مناهج وحلول خاصة بهم •

وقــد أدرك الرواد المحدثين من المفكرين العرب أهمية الغرب بالنسبة لهم التى تتساوى مع أهمية اليونان بالنسبة للقدماء وان كانت أكثر حيوية لانها قريبة من عصرنا الحالى ومن هنا أصبح الغرب وجهود أعلام الفلسفة الغربية المحدثين والمعاصرين عنصرا أساسيا فيما قدمه

هؤلاء الرواد ، بحيث يمكن القول بقدر لا بأس به من الوضوح والدقة ان ما قدمه هؤلاء من عرض ونقل وترجمة وتفسير لمذاهب الفلاسفة الغربيين المحدثين يقدم لنا بوضوح صورة ما بشكل غير مباشر – للفكر العربى المعاصر ، حيث يعرض لنا عرضا كاملا عدة جوانب هامة شكلت تفكير هؤلاء المرواد هى :

– صورة الفكر الغربى والفلاسفة المحدثين كما تمثلت فى أذهانهم ، أو ما وجدوه لدى هؤلاء ، والحقيقة ان ما أخذوه عن هؤلاء هو ما كانوا يبحثون عنه لديهم ، أى أنهم أخذوا ما يتفق ومتطلباتهم •

– ان عقلية هؤلاء الرواد ومكوناتها وتاريخيتها وما تحتوى عليه من جوانب متعددة ثقافية (تشمل : الفكر والدين والمعتقدات) وسياسية واجتماعية تختلف عن الباحثين الغربيين بحيث يصح القول أن ما نقلوه عن هؤلاء يحمل فى كثيرا جدا من الأحيان بصماتهم ونتاج عقولهم بل وقد يعبر عنهم بشكل أمين للغاية لأنه فى النهاية اختيارهم •

– ان الجوانب التى توقف أمامها هؤلاء الرواد تنوعت وتعددت بحيث شملت فى معظم الأحيان المذاهب الغربية كلها وان كان يعاب على تلك الجهود أنها تناولت هذه المذاهب بشكل فردى منعزل بعضها عن بعض من جهة ومنفصلة عن سياقها الواقعى من جهة ثانية •

– ان هذه الجهوده (المنقولة) فى أغلب الدراسات لم تعى تماما أهمية ودور الفكر والفلسفة الغربية الحديثة فى تشكيل العقل العربى ودفعة الى التعامل مع واقعه أى أنها كانت هدفا لذاته وانها لم تمثل صدمة بالنسبة له تجعله يتجاوز هذا الواقع ، بل قد يكون العكس هو الصحيح • وهو ان تلك الجهود المنفردة انتقلت من جدل الفكر مع الواقع الى الدعوة الى مذاهب غربية والتبعية لها واستخدامها ضد مثيلاتها من مذاهب تابعة أيضا للغرب • فهاجم

أنصار العقلانية دعاة للوضعية والوجودية مثلما استبعد أنصار الوضعية كل المذاهب الأخرى ورفض من وصفوا أنفسهم بالوجودية الجميع وتحركوا فى اطار ذاتى مغلق •

ومن هنا يستدعى سعينا لمعرفة الصورة المكاملة لما أطلقنا عليه الفكر العربى المعاصر بالاضافة لبحث جهود رواده اعادة النظر مرة أخرى للغرب لمعرفة كيف أصبح أحد مكونات مفكرنا المعاصر وما هى عناصره المختلفة وكيف تعاملنا معها ثم كيف نتعامل معها الآن •

وتأتى فى هذا فى الاطار العام هذه الدراسة الأولى التى تسعى لمعرفة صورة العقلانية الديكارتية كما انعكست فى وعينا المعاصر لتقديم فلسفة ديكارت بصورة نظن أنها جديدة ، صورة تتوقف عند بعض ثوابت هذه الفلسفة كما تحددت لدى الرواد المعاصرين واعتبرت هى الفلسفة الديكارتية أو أهم معالمها ، كما تستشرف هذه الدراسة بقية معالم الديكارتية التى لم تدرس بعد الدرس الكافى فى العربية حيث ينبه البحث عليها لاستكمالها •

وتتوقف هذه الدراسة عند الثوابت الآتية التى دخلت العربية ولستوعبها العقل العربى بشكل عميق وجاد كما تمثل فى محاولات مفكرينا الذى قدموا هذه الثوابت وهى :

١ ــ المنهج الديكارتى الذى قدم وطبق بالفعل على الأدب العربى كما تمثل فى محاولة طه حسين •

٢ ــ اللغة الفلسفية العربية الحديثة التى تم احيائها بنقل كتب الفلسفة الغربية وفى مقدمتها المقال فى المنهج •

٣ ــ العقل والذى اتخذ معنى حدسيا فى التفسير المثالى أو القراءة التقليدية التى قدمت فلسفة ديكارت بشكل دينى مثالى ايمانى لدى عثمان أمين •

٤ ـ العلم أو التفسير الواقعى الذى ارتبط أحيانا بالتفسير المادى أو القراءة العلمية التى تناولت فلسفة ديكارت فى اطار فلسفة العلوم والابستمولوجيا (ديكارت الجديد لدى يحيى هويدى) •

٥ ـ التاريخ أو الديكارتية باعتبارها مركز تاريخ الفلسفة والبؤرة الأساسية أو الاطار المرجعى لمعظم دراسات الفلسفة الحديثة •

ويسبق تناولنا لهذه الثوابت البدء ببيان الجسور التى انتقلت بها هذه الفلسفة الى هؤلاء الرواد ، ولتلك المسألة أهميتها لانها حددت لنا الاطار العام لهذه الجهود من جهة والموضوعات التى وقف أمامها هؤلاء الرواد من جهة ثانية بحيث تابع العرب أساتذتهم الغربيين متابعة دقيقة جدا ويخشى الباحث أن يكون مبالغا اذا صرح بأنهم شراح للشراح الغربيين لفلسفة ديكارت قدموا لنا ما قدمه هؤلاء الشراح فتابع عثمان أمين تفسير هملان وتابع الخضيرى وجميل صليبا شرح اتين جيلسون وسار نجيب بلدى ويحيى هويدى على خطى فرديناند الكييه كما يشير كل منهم الى ذلك •

وكانت تلك الجهود الهامة لأساتذتنا فى متابعة تاريخ الفلسفة هى الحافز لنا لاستكشاف صورة الفلسفة الديكارتية وتلمس بقية جوانبها التى بقيت خارج اهتمام هؤلاء والتى نأمل أن تستكمل لدى الجيل الحالى من الباحثين وتتطور الى اتجاهات أكثر معاصرة بل تصل الى غايتها فى قراءة الفلسفة الغربية فى واقعها وفى علاقتها بنا • ومن هنا نشير الى بعض جوانب الديكارتية التى لم تجد اهتماما كافيا منا مثل :

ـ فلسفة ديكارت العلمية •

ـ الاعتراضات التى قدمت لفلسفة ديكارت من مشاهير مفكرى عصره والردود على هذه الاعتراضات التى تلقى ضوءاً قوياً على الاتجاهات الفلسفية المختلفة فى هذا العصر •

ـ فلسفة اللغة عند ديكارت والتى اهتم بها علماء اللغة المعاصرين•

ـ سيكولوجيا ديكارت القائمة على تفســير حالات النفس اعتمادا على أسسها الفسيولوجية ٠

ـ الأخلاق الديكارتية التى قل الاهتمام بها ســواء فى العربية أو غيرها حيث لا تقارن للدراســات التى تناولت الأخلاق بغيرها من جوانب الفلسفة الديكارتية ، وقد اجتهدنا فى تناول هــذا الجانب ونأمل أن تستكمل بقية الجوانب ٠

وبالاضافة الى ما تناولناه فى بحثنا الحالى من الثوابت الأساسية فى فلسفة ديكارت ، فقد توقفنا عند قضـــية هامة ظهرت مبكرا لدى الباحثين فى الفلسفة وهى الميل الى العودة بالأفكار الفلسفية الحديثة الى أصول عربية اسلامية لدى الفلاسفة العرب ٠ والحقيقة أنه ميل اغرى معظم الباحثين بحيث يندر ألا يقوم باحث بمقارنة ديكارت مع غيره من الفلاســفة أو المتكلمين أو الصوفية أو العلماء العرب ، ولا يتمثل ذلك فى اشــارة عابرة أو فقرة محددة بل يمتد ليشمل دراسات بأكملها سـواء فى فصول أو كتب مما استدعى منا ضرورة مناقشــة هــذه الظاهرة التى تكاد تجعل من ديكارت فيلسوفا عربيا ، موضحين ان ما يفيد الفكر المعاصر ليس تأكيد نسبة بعض الأفكار الديكارتية الى رواده القدامى بل مواصلة الســير لاستيعاب الديكارتية وكل الفلسفة الغربية وتمثلها وتجاوزها فى سبيل ابداع فكر فلسفى عربى معاصر ٠

وفى النهاية فان هــذا العمل الذى أقدمه اليوم الى القــارىء والمثقف العربى ـ اضافة للمتخصص ـ حصيلة ســنوات طويلة من البحث قصدت من ورائه معرفة الى أى مدى يمثل الفكر الغربى بكل تياراته ومذاهبه تحديا بالنسبة لنا حيث يتواجد فى ثنايا أعمال وكتابات رواد الفكر العربى المعاصر وان هذا التحدى سيظل قائما ما لم يستوعب العقل العربى حقيقة وجوهر المذاهب الغربية التى تسيطر على عقولنا ومقدار تأثيرها علينا ووضع هذه المذاهب فى سياقها الحضارى فى

اطار للفكر الغربى وتاريخ المجتمعات الغربية • وليس هذا رفضا للغرب أو هجوما عليه بقدر ما هو استنهاض للعقل العربى لاستيعاب وتمثل العصر بوعى وتجاوز كل من الفكر الغربى من جانب والتراث القديم الذى يمثل ثقلا هائلا — يخشى البعض من التعامل معه فيكتفى بالتغنى له — وذلك من أجل رفض الأصنام جميعا القديمة والحديثة التى تشل اليد وتعمى العقل فى تعامله مع الواقع وتبعد العقل العربى عن العصر الذى كاد أن يفلت منا أو كادنا نحن نفلت منه •

وسوف نتبع هذه الدراسة بدراسات تالية نعرض فيها للجهود المختلفة فى فكرنا المعاصر للتعامل مع الفكر الغربى حيث نتناول أيضا المذاهب الحيوية البرجسونية والنتيشوية فى الفكر العربى وقد أنجزنا بالفعل الدراسة التالية عن الوجودية فى الفكر العربى تحت عنوان « الصوت والصدى » أو الأصول الاستشراقية لوجودية بدوى ويلى تناولنا أثر الوجودية فى الأدب العربى ويتلو ذلك دراسة البرجسونية وغيرها من مذاهب نرجو أن نتمكن من انجازها قريبا وأن تساهم آراء وملاحظات القراءة فى اثراء تلك المجهود التى تسعى لبعث الفكر العربى المعاصر •

الديكارتية فى الفكــر العربى

مقـــــدمة

ان الاهتمام بديكارت دائم لا ينقطع . والكتابة مستمرة متجددة عن الفيلسوف الذى أصبح علامة على الفلســفة الغربية الحديثة ، والدراسات عنه بكل اللغات تعمق وتزيد النظر وتبحث عن الجديد وتعيد ما كتب عنه من قبل أو تترجم ما يصدر فى لغة أخرى . فقد طبع فى باريس من جديد كتاب للكسندر كواريه . Akorye « مقال حــول فكرة الله والبرهان علىوجوده عندديكارت Essai Surl. idee De Dieu Et les preuves son Existenco Chez Descartes الذى يبين جــذور أفكار ديكارت فى فلســفة العصور الوســطى ، وان اصالة الفكــر الديكارتى تكمن فى تعديله وتحويله الأفكــار التى ورثها عن هــذه الفلسفة . كما صدرت ترجمة فرنسية لكتاب هارى . ج . فرنكفورت

Démon Réveur et fous عن التأملات H.G. Frankfurt الذى صــدر بالانجليزية فى الولايات المتحدة ١٩٧٠ ويتضمن تحليلا لمــا جاء فى التأملات عن العقل ومشروعيته وكتــاب جبفياف لويس

« المنهج والميتافيزيقا عند ديكارت » Metthod et Metaphysique Chez Descartes ، الذى جمعت فيه أهم البحوث التى كتبت فى هذين الموضوعين مثل : بحث كاســير عن « موقف ديكارت من فكرة وحدة العلوم » وهيوز عن « الدور الديكارتى فى التأملات » ولوليجياتى العناصر الظاهرياتية فى التحليل الديكارتى . ثم كتاب كل من فيرشابل Vere Chappell ووليم دينيى W. Doney « خمســة وعشرين علم من الدراسات الديكارتية » الذى يشكل توثيقا كاملا لمــا كتب عن ديكارت خلال ربع قرن فى اللغات المختلفة الانجليزية والفرنســية

والألمــانية والايطالية والأسبانية والهولندية ، كما يتضمن قائمة بمئتى طبعة وترجمة لأعمال ديكارت وكذلك ما كتب عنه كعالم فيزيائى ورياضى وشخصية أدبية . كما لم تتوقف الكتــابة عنه فى العربيـــة حتى هــذه اللحظـــة .

ونتوقف عند كتــاب جلوكسمان Andre Gluck sman
« ديكارت هو فرنســا » Descartes C'est la France
الذى يعتبره بييرديكس أهم كتــاب فى الفلسفة يصـــدر منذ ظهــور الكلمات والأشياء ١٩٦٦ — فهو هام لانه يتحدث عن ديكارت ولانه لا يتحدث عن ديكارت ! انما يتحدث عنا نحن وعن مشــاكل عصرنا وقضاياه الفلسفية فديكارت هنا استخدم لقول شىء آخر ، فهو دعامة يســتند اليها جلوكسمان للتعبير عن زماننا الراهن أو بالأحرى فانه « ديكارت جلوكسمان » وعودته الى ديكارت ليســت عودة « الابن الضــال » الذى يرتمى فى حضن التراث المطمئن بقــدر ما هى بعث الديكارت من المــاضى الى الحاضر ، أى خلق ديكارت من جــديد ، ديكارت الذى يقف على أعتاب القرن الواحــد والعشرين . فهو اذ يتحدث عن ديكارت يثير كل المسائل المطروحة على عصرنا الراهن » . والحقيقة ان الكتابات المختلفة التى تدور حول فلسفة أى فيلسوف كبير مثل ديكارت تنطلق منه وتضيف اليه تتحدث عنه وعن أصحابها . وبمعنى آخر نجد أن شراح الفيلسوف يجدون فى انتاجه من التنوع والتناقضات أكثر مما رآه ، هكذا كان الشــأن مع ديكارت فســارتر « صبغه بصبغة وجودية » ، وهنرى لوفيفر « نصب فيه تمثالا ثوريا يبشر بالمــاركسية » اما جيلسون فقد جعل من ديكارت فيلسوفا مصلحا ومتمما لتفكير الفلاســفة القدماء »[1] . واذا كان الحبابى يرى أن المذهب الديكارتى ليس آثار ديكارت الشــخصية فحسب بل انه ذلك وزيادة وتلك الزيادة هى انتاج المفكرين الذين تأثروا بديكارت « ويؤكد أن المذهب الديكارتى اذ يتجاوز رينيه ديكارت فان ديكارت كفيلسوف يتجاوز واقعه بفضل الغنى الذى حصل عليه مذهبه من بعده من جراء

للشروح والانتقادات التى اثارها »[٢] وعليه فاننا فى هذه الدراسة نتفق مع بيير ديكس فيما قاله عن كتاب جلوكسمان عن ديكارت الذى ربما يعبر عن الأول جلوكسمان بأكثر مما يعبر عن ديكارت .

وتدور هذه الدراسة « الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر » أو صورة ديكارت فى العربية حول فلسفة المفكر الفرنسى كما ظهرت فى الفكر العربى ، نتناول فلسفته وتحدد معالم صورته كما ارتسمت فى الكتابات العربية . والسؤال الأساسى فى هذه الدراسة تدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت والتصورات المختلفة له وكيفية تعاملنا معه باعتباره نموذجا للفلسفة الحديثة ومؤسسا للعقلانية الغربية التى أثرت واستحوذت على تفكير جيل كامل من مفكرى العربية . والحقيقة أن ديكارت يعد نموذجا هاما للعلاقة الحضارية والتعامل الفكرى العربى مع الفلسفة الحديثة خاصة والفكر الغربى عامة . نحن أمام بحث فى الدراسات المقارنة أو بمعنى أدق فى الفلسفة المقارنة حيث أن دراسة تأثيرات ديكارت توضح موقفا من الأفكار والمذاهب الغربية فى العصر الحديث وكيفية تعاملنا معها ونبل صورة هذه الأفكار حين تنتقل الى بيئات ومجتمعات أخرى ، وتحدد مسار التأثر بها فى فترة بعينها وتحدد بالتالى محتوى التفكير الغربى نفسه فى هذه الفترة التاريخية .

وتتكامل صورة الفكر العربى بتناول تعاملنا مع المذاهب والفلسفات الأخرى التى وجدتلها صدى فى مجتمعاتنا بالاضافة للعقلانية الديكارتية مثل : التطورية التى شاعت وانتشرت فى الفكر العربى منذ بداية هذا القرن ووجدت اتجاهات وتأويلات متعددة لها تدعو اليها فى الكتابات العربية . والوجودية التى تحتاج الى دراسة متعمقة تبين اسباب انتشارها فى الواقع الثقافى العربى منذ الخمسينات والستينات وربما قبلها وانحسارها بعد هزيمتنا الكبرى فى ١٩٦٧ وما يرتبط بها من نزعات أخرى . كذلك الماركسية والبنيوية وغيرها ...

واختيارنا لديكارت بالذات ليكون أول هـذه الدراسات المقارنة جاء نتيجة كونه إستمرارا للتيار العقلانى الذى ساد مع نهضة القوى الوطنية المصرية وتأسيس أحزابها واقامة مؤسساتها المختلفة وتفتحها على التيارات الغربية والذى وجد لدى أحمد لطفى السيد داعية له ـ هـذا الاختيار له مبرراته الحضارية والتاريخية بالاضافة للأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه تلك المبررات التى نسعى لتوضيحها فى مجمل سياق هـذه الدراسة التى تبين الجدل الدائم والمستمر بين الفكر الغربى الذى له الصدارة والسيطرة والفكر العربى الذى يسعى لتبين طريقه وتحديد معالمه[٣] .

وتتحدد أولى هـذه الأسباب فى موقف التلقى « المفروض على الفكر العربى أو ما يمكن أن نطلق عليه « الخضوع للتفوق الأبستمولوجى الغربى » والذى يتمثل فى تقبلنا للصورة التى يحددها الغرب لذاته ، بدون تعديل . سواء فيما يتعلق بتاريخ الأفكار أو الاعلام أو المشكلات التى يدعى أصحابها من الغربيين انها انسانية عامة وضرورية تصدق فى كل زمان ومكان ويفكر فيها غير الأوربى على نمط تفكير الأوربى . والتى ترجع الى تمركز الفكر الغربى حوله ذاته وقد أنسقنا نحن وراء هـذا التمركز ومن هنا يردد البعض ان الكتابات العربية فى تاريخ الفلسفة ما هى الا نسخة لما هو موجود فى الكتابات الغربية لكن بحروف وألفاظ عربية ، أى أن تاريخ الفلسفة عندنا لا يختلف كثيرا عما نجده فى كتابات مؤرخى الفلسفة الغربيين[٤] .

التلقى والبدء بالغرب هو المنطلق الذى يتحكم فى العقلية العربية لأن الغرب قد صور حضاريا على أنه النموذج المكتمل والأرقى له التقدم ومنه العطاء وعلينا الأخذ دون تحريف ، هكذا تعاملنا معه وهكذا لازلنا نتعامل أو بمعنى أدق هكذا فرض علينا التعامل ـ حسب قوانين الخضوع للأقوى والأرقى التى حددها لنا ابن خلدون فالغرب المتقدم حضاريا وسياسيا ، له ابداعاته الفكرية والأدبية والفنية ، وعلينا نحن أن نتذوق فنونه وآدابه ونتعمق لأفكاره وفلسفاته

فكما تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة بديكارت حتى وان كان ذلك يحتاج الى نقاش ، علينا أن نفعل نفس الشيء . وكما قال هيجل Hegel « ان ديكارت أبو الفلسفة الحديثة » يقول عثمان أمين نفس القول . نذكر بيكون وديكارت وسبينوزا ومالبرانش وليبنتز وكانط ولا نذكر الأفغاني وعبده وشميل والزهاوى واسماعيل مظهر وأحمد لطفى السيد . نذكر هيجل وماركس وبرجسون وجيمس ولا نذكر مصطفى عبد الرازق ومنصور فهمى وعثمان أمين ويوسف كرم والخضيرى . ومقابل البدء بالغرب الذى نجده فى معظم دراساتنا تتخذ الدراسة الحالية اتجاها معاكسا بحيث تهتم فى الأساس بالفكر العربى وجهود الأساتذة العرب الرواد فى بحث ودرس الفكر الغربى الحديث والمعاصر(٥) ، وللفكر اليونانى فى علاقته بالعرب القدماء رغبة فى الانتقال من الهامش الى النص ومن التعليق الى البحث ومن العرض والتفسير الى الابداع فجهود المفكرين العرب المحدثين هى موضوع البحث هنا .

وعلى ذلك تبدأ هذه الدراسة على العكس مما هو مألوف ليس بديكارت الفرنسى ولا بالعقلانية الغربية باعتبارها أساس الليبرالية بل بما يمكن أن يسمى العقلانية أو الديكارتية فى الفكر العربى أو القراءة العربية لديكارت . فندرس أعمال عثمان أمين ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج وجميل صليبا وجهودهم فى التعريف بديكارت والعقلانية ، كما ندرس استخدام طه حسين للمنهج الديكارتى فى دراسة الأدب العربى واهتمام الكتاب العرب المحدثين بالمنهج وكتاباتهم فيه ردا على ما أحدثه طه حسين فى دعوته للمنهج حيث يقدم لنا محمود شاكر دراسة هامة حول المنهج فى الأدب والثقافة واللغة العربية . ونتناول محمود الخضيرى ومحاولته بعث اللغة الفلسفية العربية ونحت المصطلحات التى ينبغى استخدامها فى دراسة الفلسفة كما يظهر فى ترجمته « للمقال فى المنهج » ، أى تناول الكتابات العربية عن ديكارت وفهم الكتاب العرب للفلسفة الديكارتية وبيان تنوع التفسيرات التى قدمت لها ومحاولة تلمس خصوصية هذه التفسيرات

وارتباطها بمواقف أصحابها للكون والحياة والمجتمع والانسان • ويعرض البحث لصورة ديكارت التي قدمت في العربية وهل كانت صورة مبتكرة تستند الى فهم أصيل أم كانت مجرد نقل لتفسيرات وتأويلات غربية عرفت عنه لدى شراح فلسفته في الغرب • كما يعرض لاثر الديكارتية في اللغة والثقافة العربية ومدى تأثيرها عليها ايجابيا وسلبيا ، ومقدار ما اسهمت به في النقل والتعريف بالفكر الغربي أو لاستلهام الفلسفة العربية القديمة موضوعا ومنهجا ومصطلحا وتطويرها للجهود العربية القديمة ومواصلتها لهذه الجهود • بمعنى آخر هل كان تعاملنا مع الفكر الغربي بحثا وتأليفا وترجمة يحسب حضاريا لصالح الفكر والثقافة العربية أم لصالح الفكر الغربي ؟

ويجب الا يختلط ذلك في اذهاننا بقضية أخرى يتعرض لها البحث ويتناولها بالتفصيل وهي مناقشة المقارنات التي يعقدها الباحثون العرب بين ديكارت والفلاسفة العرب القدامى ، فهل كان ديكارت بالنسبة لنا مناسبة للتغني بامجاد الماضي حيث نعتبر ما وجد لديه من أفكار حول النفس وخلودها واستقلالها عن البدن والله وحفظه للعالم ، وحول منهجه في الشك نقلا لما وجد لدى ابن سينا والغزالي والمعتزلة أم العكس ، هل كان ديكارت مناسبة للنظر في مستقبل الفكر العربي من أجل تطوير العقلانية والدعوة للعقل على نطاق واسع • وما هي النواحي الايجابية التي يجب الابقاء عليها من فلسفته : الكوجيتو ، الله ، العالم أم انجازاته العلمية وقواعده الأخلاقية أو نظرته للغة والانسان ؟ وهل أدت الكتابات العربية حول ديكارت الى اثراء التفكير والعقلية العربية وأنارة مناطق مجهولة في الفكر والثقافة ؟ لم اكتفت بالتعريف وعرض « بضاعة وارد الخارج » أو كما يطلق البعض فكر مستورد ؟ هل نحن مجرد وكلاء لأفكار الغرب — التي هي نتاج لواقعهم الحضاري والتاريخي — أم استطعنا على الأقل اعادة استخدام المادة الغربية عن ديكارت وأفكاره ، أسئلة عديدة تثار حول الديكارتية والعقلانية وديكارت بالذات • مثل لماذا استأثرت

شخصية ديكارت دون غيرها باهتمام الكتاب فى مرحلة معينة حتى أصبح ديكارت هو الاطار المرجعى لكل الدراسات العربية حول الفلسفة الحديثة وأصبح قاسما مشتركا للمقارنات مع معظم الفلاسفة العرب والمسلمين[١٧] • وهناك سؤال لآخر يثار حول لماذا كانت الدراسات الديكارتيه العقلانية هى الغالبة على الباحثين فى مصر ، بينما سيطر البحث فى الاتجاهات الحيوية اللاعقلانية : البرجسونية والنيتشويه على الباحثين فى بلاد الشام ، سوريا ولبنان وبالتالى ما هى الظروف التى أدت الى هذا الاختيار وهل تناولنا الديكارتية بالدرس ككل أو اختزلنا بعض الجوانب منها واذا كنا انتقينا بعض جوانبها فماذا أخذنا منها وماذا رفضنا ، وما هى نتيجة ذلك ؟ فالديكارتية فى الفكر العربى دراسة لنا نحن فى نفس الوقت الذى هى فيه دراسة لديكارت وفلسفته ، فديكارت هو الاطار والشكل ونحن الموضوع والمحتوى •

وهناك أسباب حضارية تحدد العلاقة بالغرب تاريخيا وفكريا تمتد تاريخيا الى بداية تلاقى الحضارات اليونانية والرومانية القديمة مع الحضارة الاسلامية وترجع فى العصر الحديث الى الحملة الفرنسية وما تركته من اثار على مصر والشام ثم نهضة الشعوب العربية الاسلامية وقيام البورجوازية الوطنية بالدعوة الى الاستقلال والرقى والتمدن والتحرر ، وازدياد الاهتمام بما يسمى المسألة الشرقية فى خضم الكفاح الوطنى من أجل الاستقلال ، وازدهار الصحافة وازدياد المدارس المدنية وانشاء الجامعة الأهلية ، ووجود كثير من الأساتذة الأوربيين — خاصة الفرنسيين — الذين ساهموا فى التعريف بالفلسفة الغربية الحديثة ، الفرنسية بالتحديد وديكارت خاصة ، وما تبع ذلك من قيام الأساتذة الرواد فى مرحلة تالية بتأسيس الدرس الفلسفى المعاصر فى مصر بعد عودة الدفعات الأولى من خريجى الجامعة وموفدى بعثاتها الى الخارج وتواكب ذلك مع جهود الكتاب فى المجلات والجرائد العربية التى اعطت صورة دقيقة ومتطورة عن الفكر الغربى •

كما نجد فى مجلات المقتطف والهلال والعصور والرسالة والحديث وغيرها .

ومن الضرورى أن نشير هنا الى أن دراسة الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر ، تستلزم الاحاطة بالدرس الفلسفى العربى الحديث الذى يمكن تتبعه ليس فقط داخل الجامعة الأهلية بل فى الدراسات العقلانية فى الأزهر ، والكتابات الفلسفية فى الصحافة وللدرس الفلسفى وتطوره واستمراره بعد ذلك فى أجيال الباحثين فى الجامعات العربية . والوقوف عند المدارس الفلسفية المعاصرة خاصة لدى أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد الذى يعد — من وجهة نظرنا — مؤسس المدرسة الفلسفية المعاصرة فى مصر والذى كان له التأثير القوى على روادها خاصة مصطفى عبد الرازق وطه حسين . لقد كان لطفى السيد داعية الى الليبرالية وجه الانتباه الى أصول الحضارة الغربية لدى اليونان واختار أرسطو ، المعلم الأول مؤسس العقلانية — ليقدمه الى العرب المحدثين واحدث بذلك التوجه تياراً عقلانيا تنويريا عاما ، ولكمله اسماعيل مظهر جوانب أخرى فى الفكر اليونانى بالاضافة الى أرسطو والعقلانية ، وتوجه طه حسين الى العقلانية الحديثة عند ديكارت ، ومصطفى عبد الرازق الى العقلانية فى التراث الاسلامى خاصة فى علم أصول الفقه ووجه تلاميذه فيما بعد الى هذا الاتجاه الذى نراه يسرى بصورة أو بأخرى فى الثقافة والفكر العربى المعاصر .

وتقوم هذه الدراسة على رصد وتحليل الكتابات العربية عن ديكارت والتى استلهمت — بالتأييد والتفنيد — فلسفته سواءا كانت مؤلفة أو مترجمة أو نصوصاً ديكارتية أو فصولا فى كتب أو مقالات فى الصحف والمجلات . وتحليل هذه الكتابات فى اطار اهتمامات كتابها ومبدعيها داخل السياق الثقافى والاجتماعى الذى كتبت فيه ، لاستخراج صورة ديكارت فى العربية والتفسيرات المختلفة لفلسفته وهل هى كافية للالمام بكل جوانب هذه الفلسفة ؟ وما هى الجوانب

التى لم تعرف فى العربيـــة ولم تترجم من ديكارت ؟ هل اكتفينــا بالفيلسوف أم سعينا لتناول ديكارت العالم[٧] ؟ هل وقفنا أمام الجوانب التقليدية فى فكره أم اتسع البحث لتناول جوانب أكثر معاصرة فى فلسفته واذا كان ديكارت قد أصبح جزءاً من لغة الثقافة الســائدة حتى فى الكتابات الصــحفية[٨] فهل اكتفينــا بعرض اذاعى تمثيلى لديكارت[٩] أم تناولناه فى اطار دراســات نقدية جادة[١٠] . وأخيراً الى أى طريق تتجه دراســتنا للفكر والفلســفة الغربية وكيف يمكن استيعاب هــذه الأخيرة لتكون جزءاً مكوناً للفكر العربى يساعد فى تجديده ودفعه الى الأمام بحيث نصبح قادرين على التعامل المباشر مع مشكلاته دون ذلك الوسيط الغربى الذى استمر مسيطراً لفترة طويلة على عقولنا دون أن يعقب ذلك تمثل وابداع عربى . اى تجاوز ذلك الصدع الابستمولوجى الذى يفصل فكرنا عن العالم اليوم .

تتخذ هــذه الدراسة عدة مناهج لتحقيق عدة غايات . فديكارت هنا غاية ووســيلة . غاية من حيث كونه درسا أساسيا فى الفلسفة الغربية الحديثة فى القرن السابع عشر يمثل امتدادا لمــا سبقه وتمهيدا للفلسفة والوعى الأوربى اللاحق ، ووســيلة لبيان موقفنا من هــذه الفلســفة والعلاقة بينها وبين الثقافة والفكر العربى الحديث وأثرها فيه . ومن ثم فاننا سوف نستخدم كلا من المنهج التاريخى فى تتبع التأثيرات الديكارتية فى الكتابات العربية عن رائد العقلانية ، والمنهج المقارن ذلك لأن طبيعة الموضوع تجعله ينتمى الى مجال الدراسات المقارنة وفى نفس الوقت نستعين بعلم تاريخ واجتماعات المعرفة . تتعدد المناهج لكن الهدف هو دراســـة الفكر العربى فى تعامله مع الفلســفة الغربية من خلال تتبع جهــود مفكرينا فى تمثل العقلانية الديكارتية[١١] .

والاهتمام بديكارت فى العربية قديم ظهر فى المجلات العربية قبيل نهاية القرن المــاضى . فقد أرسل أحمد أفندى عثمان الوردانى بالقبارى بالاسكندرية الى مجلة الهلال فى أول يناير ١٨٩٧ يسأل عن

ديكارت والديكارتية : « من هم الكرتازيون وفى أى عصر كانوا . ومن هو المؤسس الحقيقى لمذهبهم وعلى أى أساس بنى هـذا المذهب ؟ وأجابت الهلال على ذلك بان الكرتازينيون أو الكرتازيون هم أتباع فلسفة « ريناتوس كرتاسوس » وهو فيلسوف فرنسوى يعرف باسم رينيه ديكارت ، وبعـد ان عرضت المجلة لحياته واهتمامه بالرياضيات تناولت فلسفته : ففلسفته أساسها الشك فى كل موجود ، لم يرشده العقل الى التسليم بوجوده فهو يرتاب بوجود كل شىء الا وجوده هو . وقد كان يشك بوجود نفسـه لو لم يثقل عليـه الارتياب بشىء يفكر ويشك فعبر عن وجوده بقـوله : « أنا افكر فانا اذاً موجود » ثم تحدثت المجلة عن القواعد الأربعة للمنهج ووجود الخالق جل وعلا ويختتم الهلال تعريفه بـ « الكرتازينيون » ومذهبهم بانهم لهم يكن من امر هـذه الفلسفة (وتلبكها) وتناقضها فقد نبهت أذهان العلماء الى الاستقلال فى الفكر وحملتهم على البحث والتنقيب حتى توصلوا الى ما وضعوه من أسس الفلسفة الحديثة .

وهناك بالاضافة الى ما قدمته الصحف العربية حول ديكارت بعض الكتب الفلسـفية الأولى المؤلفة أو المترجمـة التى ظهرت فى بداية القرن وأشارت صراحة وضمناً الى أبو الفلسفة الحديثة مثل كتاب « الفلسـفة » للقس بوتيير ترجمة جرجس صعب ١٨٨٣[١٢] وكتاب الأب جرجس فرح الصغير « الفلسـفة » ١٩٨٣[١٣] وكتاب الأديب أنيس افندى الخورى « الفلسفة الحديثة » ١٩١٤ وفيه يشـير الى ديكارت لاثبات لا مادية النفس[١٤] . ويتحدث زكريا أحمد رشـدى منشىء مجلة الرشديات فى كتابه « مبادىء الفلسـفة » عن أشـهر فلاسـفة الغرب ديكارت ويتناول مؤسس الفلسفة الحديثة ، ويناقش فلسـفة ديكارت وقيمتها فى المعرفة الانسانية[١٥] . ويتحدث حنا أسعد فهمى الحائز على دبلوم الليسانس فى الحقوق من جامعة باريس فى كتابه « تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها الى الآن » عن ديكارت ويتناول حيـاته ومؤلفاته وفلسـفته موضحاً الغرض الذى قصده ،

والنقطة التى بدأ فيها فلسفته وأسلوبه ورأيه فى النفس وفى الله وفى علاقة النفس بالجسد وغير ذلك من كتابات تهدف الى التعريف بديكارت(١٦) الا أن الحديث المباشر عن ديكارت وفلسفته وتناوله بالدرس الأكاديمى لم يبدأ الا فى الجامعة الأهلية القديمة بمصر حيث بدأت تظهر البذور الأولى لتفسير فلسفته على أيدى أساتذة للجامعة الأهلية . واذا كنا بالطبع لا نهدف الى احصاء الكتابات العربية عن ديكارت فهدفنا تتبع الاتجاهات الفكرية العربية فى درس الديكارتية والعقلانية فمن الضرورى أن نتعرض للبذور المبكرة التى وضعها الأساتذة الأوربيين وأثرت كثيراً على تلاميذهم من العرب وأدت الى الابداع فى الدرس الفلسفى العربى .

هوامش وملاحظات المقدمة

(١) محمد عزيز الحبابى : من الكائن الى الشخص ، دار المعارف القاهرة د.ت ص ١٣٥ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) ومن المهم هنا ان نشير الى كتابات د. الطيب تزينى فى « على طريق الوضوح المنهجى » التى يحدد فيها القوانين التى تحكم العلاقة بين الفكر العربى والأوربى يقول : « ان الكتابة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر وتقديم اطروحات فى تحديثه امران يستلزمان بالضرورة - انجاز خطوة اخرى هى القيام بنقد دقيق لمظاهر الفكر الأوربى التى دخلت العالم الغربى واثرت فيه » ...... أننا حين نتحدث عن فكر عربى تاثر بالفكر الأوربى وعن فكر اوربى اثر فى ذاك فاننا نجد انفسنا - تحت ضرورات قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج - مدعوين الى النظر الى العناصر الفكرية الأوربية فى تلك العملية وقد تحولت الى اوجه داخلية من الفكر العربى نفسه . ونحن حينما نحاول استكشاف وتقصى هذه الأوجه ، فاننا نضع فى اعتبارنا القيام بعملية تحليلية لبنية هذا الفكر الأخير تسمح لنا من بعد ذلك الانتقال الى عملية تركيبية تعيد له وحدته البنيوية الجدلية » ص ١٧٣ . ويوضح ان فى قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج يصبح الخارج بمقتضى هذا القانون وجهاً من اوجه الداخل ، سيان ثم الأمر قسراً او طوعاً ذلك لان الخارج حين يؤثر فى الداخل فانه ينجز ذلك لأن هذا الداخل يستجيب له بصورة او بأخرى ص ١٧٨ .

وهو يلاحظ ان المذاهب الفلسفية الغربية مثلت بعد ان دخلت الوطن العربى - لحظات مهمة فى الوعى الذاتى العربى » ص ١٨٧ يقول : « لقد دخلت هذه الفلسفات والمذاهب السياسية الى العالم العربى من ابوابه العريضة وهى اذ دخلت فانها استجابت بذلك الى حاجات ووضعيات انطلقت من البنية الداخلية نفسها لذلك العالم

العربى (ص ١٩٠) ... ويبقى القول صحيحاً ان جماع القول فى هذه العلاقة الجدلية هو ان الداخل كان صاحب القرار ، هذا مع العلم ان المحرضات الضاغطة على صياغة هـذا القرار انطلقت من الخارج كان على العالم العربى اى الداخل ان يمتثل على هذا النحو او ذاك للغــازى المنتصر المتفوق عمقاً وسطحاً اى للخارج . وهنا تمت عمليـة اعادة بناء الموقف الداخلى الاجمالى وفق الاحتياجات والآفاق الخارجية ص ١٩١ . د. الطيب تيزينى : على طريق الوضوح المنهجى دار الفارابى بيروت لبنــان ١٩٨٩ .

(٤) هذا موقف رينان من الغربيين ويكرره عبد الرحمن بدوى من العرب . ويرى هؤلاء ان تاريخ الفلسفة عندنا لا يختلف عما نجده فى كتابات مؤرخى الفلسفة الغربيين فلو قارنا أياً منها بالمؤلفات العربية نجده يتعمق فى فهم التاريخ والمشـكلات الفلسفية وارتباطها بالتاريخ الحضارى بينما لا نجد نفس الشىء فى الكثير من كتاباتنا فنحن نكتفى بدور النقلة فى الوقت الذى يتعمق فيه الباحث الغربى فكرنا ويغوص فى طبقاته الأولى ، ينتقل من دراسـة الموضوع ـ المجال او الشخصية التى يهتم بها ـ الى دراسـة الفكر العربى وأبعاده وتاريخه وكل ما كتب فى ميـدان تخصصه ويتجاوز ذلك الى دراسـة الواقع العربى الحالى : جغرافيا واقتصاديا واجتماعيا كما نجد لدى ماسينيون L'Massegnon الذى كرس نفسه لدراسـة الحلاج وجعل منه مدخلا لدراسـة التصوف الاسـلامى بل الفلسفة والفكر والتاريخ الاسـلامى ثم انتقل الى دراسـة الواقع العربى المعاصر ـ لم يكتف بالنقل والعرض بل سـاهم فى مواجهة وفهم الشرق لصالح الحضارة الغربية ، كما فى كتابه مع هـ. جب غ مصير الاسـلام ترجمة محمد عبـد الهادى ابو ريدة القاهرة ١٩٣٤ .

ويمكن ان نقارن ما كتبه رسـل « تاريخ الفلسـفة الغربية » وكتاب اميل برييه تاريخ الفلسـفة وقد ترجما للعربية مع ما كتب بالعربية فى تاريخ الفلسـفة كما فى كتابات : د. ابو ريان تاريخ الفلسـفة الحديثة

جـ ١ دار الكتب الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩ د٠ نازلى اسماعيل : الفلسفة الحديثة رؤية جديدة مكتبة الحرية القاهرة ١٩٧٩ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ، القاهرة ٠

(٥) من الممكن القيام بذلك بطريقين : أولا طريق مباشر بدراسة تاريخ الأفكار من خلال التاريخ الاجتماعى والسياسى وسوسولوجيا المعرفة ٠ والثانى طريق غير مباشر بدراسة كيفية تلقينا وتناولنا للأفكار والمذاهب والفلسفات الغربية مثل انعكاس أفكار عصر العقل القرن ١٧ كما ظهرت لدى ديكارت على المفكرين العرب ودراسة التيارات الفلسفية الغربية فى الفكر العربى ، الطريق الأول نجدها لدى أمير اسكندر فى « صراع اليمين واليسار فى الثقافة المصرية » دار ابن خلدون ١٩٧٨ وغالى شكرى : النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث دار الطليعة بيروت ١٩٧٨ ٠ ونحاول فى هذه الدراسة استخدام الطريق الثانى دراسة الفكر العربى عبر علاقته بالتيارات الغربية ٠

(٦) د٠ أحمد عبد الحليم عطية : هل ديكارت فيلسوف عربى مسلم ، جريدة السياسة السودانية ، ١٩ ديسمبر ١٩٨٦ ، والأهرام القاهرية ٥ يونيه ١٩٨٧ ٠

(٧) لم يتوقف باحث عربى أمام الجانب العلمى فى كتابات ديكارت وان كانت هناك اشارات سريعة الى ذلك ـ راجع الفصل الخامس من هذه الدراسة ، بينما نجد فى الكتابات الأوربية اهتماماً متزايداً بأعمال ديكارت العلمية مثل :

J. F. Scott : the Scientific Works of R. Descartes, toylor & Francis (primters) lid G. Britain 2ed 1996.

ويخصص كيلنج جزء من كتابه عن ديكارت لبيان اسهامه فى العلوم راجع

S. V. Keeling : Descartes Oxford uni., press London 2 ed 1968.

ونفس الموقف نجده لدى مارسيل بارجونى ـ هو رو فى كتابه : ديكارت ترجمة جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ١٩٧٤ وأيضا فى كتاب موجز تاريخ الفلسفة لمجموعة من الأساتذة السوفيت ترجمة د٠ توفيق سلوم ، دار الفارابى ١٩٨٩ ص ١٥٤ وما بعدها ٠

(٨) انتشر فى الثقافة المصرية استخدام عبارات ديكارت . فتكتب الناقدة د. نهاد صليحة نقدها لكتاب عائشة ابو النور بعنوان « انا اتكلم اذن انا موجود » الأخبار ١٩٨٨/٨/٣ ص ١١ . وتكتب د. بنت الشاطىء فى جريدة عمان فى ١٩٨٨/٤/١٦ مقالها الدينى بعنوان « مقال فى المنهج » ويحمل كاريكاتير ماهر رسام الأهرام عنوان « انا اشك اذن انا موجود » الاهرام ١٩٨٩/٤/١٨ ص ٩ . ويدخل ديكارت فى معركة حول اتجاهات ادونيس فيكتب على بن شرف الموسوى الأستاذ بكلية التربية والعلوم الاسلامية بجامعة قابوس عن « الديكارتية وادونيس واشياء اخرى » حيث يعلق على ندوة ادونيس وحديثه عن الغموض وطبيعة الثقافة العربية فى وضع الاجابات الجاهزة ويرى ان ادونيس « عانق فلسفة الفرنسى رينية ديكارت بالغوص داخل الذات الانسانية من حيث اثارة الدافعية لمناهج الشك والتساؤل ويرى انه يتفق والديكارتية فى اثارة الشك ، جريدة عمان ١٩٨٨/٤/٢١ ورد عليه د. محمد الذهب بنفس الجامعة بعنوان « ادونيس التباس معرفى » بنفس الجريدة فى ١٩٨٨/٥/١٢ مبيناً ان هناك اختلافاً جذرياً لدى ادونيس بجعله يختلف عن عناصر الشك عند ديكارت . وعاد على بن شرف ثانية للرد عليه « مرة اخرى الديكارتية وادونيس واشياء اخرى » عمان ١٩٨٨/٥/٢٦ عارضاً لديكارت وفلسفته وما جاء عنها فى الكتب العربية والفرق بينها وبين ما جاء به أدونيس .

(٩) د. عبد القادر محمود : شخصيات ومذاهب فى الفلسفة والفن ، دار الفكر .

(١٠) على مبروك : من الانا المفكر الى الانا المحارب ، من ديكارت الى مناحم بيجين ، مجلة « مصرية » القاهرة يناير ١٩٨٤ .

(١١) تكتمل هذه الدراسة بتتبع المذاهب والفلسفات العربية الحديثة فى الفكر العربى المعاصر . ونقوم حالياً باعداد دراسة عن « البرجسونية فى الفكر العربى » حيث نتناول تاثير الفلسفة الحيوية

التى ذاعت وانتشرت فى فرنسا فى العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن وسيطرت على اتجاهات كثيراً من الساسة والمفكرين والأدباء العرب ، خاصة فى بلاد الشام ، حيث يقارن البعض بين برجسون وافكار ميشيل عفلق وزكى الارسوزى ، وكما نجد لدى كثيراً من الأدباء العرب الذين اعتمدوا افكار برجسون مثل : جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة ومى زيادة التى كتبت عنه فى فترة مبكرة ١٩١٨ وكتب وترجم سامى الدروبى معظم كتب برجسون الى العربية ، وهناك عديد من الدراسات حول تأثير فلسفته فى الفكر والثقافة العربية لدى احمد رائف النقرى : النزعة الحيوية . وشعبان بركات : الأسس الفلسفية لفكر الارسوزى .

(١٢) القس بوتيير : الفلسفة ترجمة جرجس صعب مطبعة القس جاورجيوس ، بيروت ١٨٨٣ .

(١٣) الأب جرجس فرح الصغير : الفلسفة ، مطبعة بستان العرب ، الاسكندرية ١٨٩٣ .

(١٤) انيس افندى الخورى : الفلسفة الحديثة ، مطبعة جرجس غرزوزى ، الاسكندرية صفحات ١٨ ـ ٣٦ .

(١٥) زكريا احمد رشدى : مبادىء الفلسفة ، طبعة احمد خليل بالاسكندرية ص ٣٤ ـ ٣٨ ، ٣٨

(١٦) حنا اسعد فهمى : تاريخ الفلسفة منذ اقدم عصورها حتى الآن ، القاهرة ص ٢٢٣ ـ ٢٣٨ .

الفصــــل الأول

البذور الديكارتية الأولى في الجامعـــة الأهلية

الفصل الأول

البذور الديكارتية الأولى في الجامعة الأهلية

مقـــــدمة :

قدم ماسينيون والكونت دى جلارزا الصورة الأكاديمية الأولى عن ديكارت فى محاضراتهما بالجامعة الأهليـــة • وبذرا البذور التى ظهرت فيما بعد لدى تلاميذهما : طه حسين الذى استمع ودرس على الأول وقدم المنهج الديكارتى مطبقا فى مجال النقد الأدبى ، وزكى مبارك الذى تتلمذ للثانى وقدم دراسة مقارنة لديكارت والغزالى فى رسالته للدكتوراه بالجامعـــة الأهلية • وبالاضافة الى هـــذه الجهود هناك كتابات ومحاضرات مبعوثى الجامعة العائدين من للدراســـة بالخارج والذين ســـاهموا فى التعريف بديكارت وفلسفته مثل منصور فهمى وعلى أحمد العنـــانى •

وســـنعرض أولا لماسينيون المستشرق الفرنسى الذى تنـــاول ديكارت فى محاضراته بالجامعة الأهلية القديمة ثم الكونت دى جلارزا، ونعرض بعد ذلك لصورة ديكارت كما ظهرت لدى طلاب الجامعة القديمة زكى مبارك ، ومى زيادة وأخيرا ما قدمه أساتذة الجامعة الأول خاصة على أحمد العنـــانى •

أولا •• ديكارت فى محاضرات ماسينيون :

يهتم ماسينيون فى محاضراته عن « تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعـــة المصرية فى العام الدراسى ١٩١٢ ـــ ١٩١٣ اهتماما كبيرا بديكارت ويذكره أكثر من أى فيلســـوف آخر ، على عكس طنطاوى جوهرى الذى كان يقوم بتدريس مادة الفلســـفة العربية والأخلاق فى نفس العام وعلى نفس الطلاب[١] ويذكر ماسينيون اســـتخدام ديكارت المصطلح الفلسفى اللاتينى الذى ترجم عن العربية فى القرون

الوسطى[٢] . ويشبه ديكارت بنصير الدين الطوسى من الفلاسفة الرياضيين — وذلك فى تناوله لمصادر تاريخ الاصطلاحات فى معنى العدد . ويذكره فى المحاضرة التاسعة عن « مصلح الهندسة » ـ « ديكارت » هو مخترع للهندسة التحليلية[٣] وهو أيضا مؤسس نظرية الذرة[٤] ويشير اليه عند حديثه عن الخطأ ونظرية الاحتمالات[٥] وهو من القائلين بالالية ، الذين زعموا أن الحيوان اله machine فهو من [الميكانيسم] الأليون الذين يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وان الحياة من حركات المادة ويميز ماسينيون بين قسمين عن [الميكانيسم] أنصار الآلية : القائلون بالذرة Atomistes والثانى انرجيست Energetistes القائلون بان المادة غير موجودة حقيقة وما هى الا مجموع الحركات وديكارت من أصحاب القسم الأول[٦] .

ويتناول فى المحاضرة التاسعة عشر آراء الفلاسفة فى النفس ومنهم ديكارت الذى يقسم الانسان الى قسمين هما : للفهم والارادة[٧] وعند ديكارت العقل المنفعل غير موجود ، ويوجد فقط للعقل الفعال ، والنتيجة أن الحيوان (الكائن الحى) آلى ميكانيكى[٨] . ويقع ماسينيون فى تناقض فى نفس الموضع حين يذكران حقيقة الانسان هى الروح كما قال « النظام » وهو عين مذهب ديكارت[٩] ويدرج ديكارت ماسينيون فى محاضراته عن المذاهب المختلفة فى التاريخ فهو من القائلين بمذهب الاجبار المادى « الذى يمثله مذهب ديكارت ومونتسكيو وكونت »[١٠] .

ويتناول براهين وجود الله خاصة برهان الكمال[١١] . ويبدو أن معرفة الكتاب والمفكرين العرب ببراهين ديكارت لاثبات وجود الله كانت سابقة على محاضرات ماسينيون بالجامعة الأهلية فقد اعتمد عليها وأشار اليها الشيخ محمد عبده ت ١٩٠٥[١٢] مما دعم التوظيف الدينى لديكارت الذى ساد واستمر لدى كثير من المفكرين والكتاب

العرب : جميل صليبا وكمال يوسف الحاج وعثمان أمين ويوسف كرم ونظمي لوقا[١٣] . ويتحدث ماسينيون في المحاضرة التاسعة والعشرين عن الاتفاق بين العقل والوحي ويتناول مقاييس اليقين وبينها : « الظاهر » أو « الواضح » أو « البديهي » principles dé l'evidenc وهو الفكرة الواضحة idee claire المجردة عند ديكارت . ويشير الى ترتيب العلوم في تأليف ديكارت[١٤] . كما يتناول قضية في غاية الأهمية هي الفلسفة والمصطلح الدراج « فأوربا لم تستخدم لغتها الدراجة الا في القرن السابع عشر » (الفرنسي) ديكارت هو رئيس مذهب جديد فمن المشهور ان تأملاته Meditations أصلا باللاتيني والترجمة الفرنسية للمؤلف[١٥] . وهذا ما سيتكرر لدى الأساتذه العرب الرواد الذين نقلوا الفلسفة الغربية الحديثة ومنها فلسفة ديكارت الى العربية حيث اعتمدوا اللغة العربية أساسا للكتابة الفلسفية .

ثانيا : المنهج النقدي في درس ديكارت عند جلارزا :[١٦]

وقد قدم جلارزا في محاضراته بالجامعة الأهلية منهجا علميا دقيقا في دراسة الفلسفة العامة وتاريخها يمكن أن يطلق عليه المنهج النقدي . ومن هنا يستحق جهد جلارزا التعريف به . فهو « من الباحثين المحققين في تاريخ الفلسفة وشؤونها ومن أمهر الأوربيين في معرفة اللغة العربية والانشاء فيها ، مضى عليه زمن وهو يلقي محاضراته في الجامعة المصرية في الفلسفة العامة وتاريخها وعلم الأخلاق »[١٧].

وترسم مي زيادة ــ وقد تتلمذت عليه بالجامعة الأهلية ــ صورة أدبية توضح دور الأستاذ في « البحث العتيد »[١٨] . وأهمية درس جلارزا ومصدر اشارة « مي بجهده هو ذلك المنهج الذي سوف يحدثنا عنه في بداية محاضرلته والذي يتسم بالنزعة النقدية . كما تظهر هذه الأهمية في المامه وتطويعه للغة العربية للبحث والتدريس بها . ان

جلازرا عند زكى مبارك ــ وهو أيضا من تلاميذه ــ نادرة النوادر فى كرم الأخلاق وله مؤلفات فى الفلسفة لا عيب فيها غير الغموض وعذره فى ذلك أنه أجنبى عن اللغة العربية[19] • وبين حماسة مى زيادة وحديث النقد الهادىء عند زكى مبارك نجد لمحرر المقتطف موقفا موضوعيا يحلل جهد جلازرا ويحدد ما قام به من دور ليس فقط فى عرض الفلسفة العامة وتاريخها الحديث بل والفلسفة العربية[20] •

ومؤلفات جلازرا متعددة فقد كتب فى الفلسفة اليونانية[1] • وتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة والفلسفة العربية والأخلاق بالاضافة الى محاضرات بمدرسة المعلمين العليا « محاورات فى الحكمة » ١٩٢٤ — ١٩٢٥ تلك التى أشار اليها وعرض لها بالنقد والتحليل كامبفماير G. Kampfmeyer ١٩٣٠ فى مجلة Orientalische literaturzeitung ويهمنا من أجل بيان صورة ديكارت العربية أن نتناول ما قدمه جلازرا فى « محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها » ١٩١٨/١٩١٩ التى يشيد مؤلفى هذه المرحلة بأهميتها[22] • والتى تظهر نزعته النقدية « فالفلسفة يصل اليها الانسان بتكميل مقدرته العليا وباجتهاده ، ومن هنا يتحتم علينا النقد وعدم قبول كل ما جاء من آراء فى تاريخ الفلسفة ، فلا يخلو تاريخ الفلسفة من أخطأ ومن هنا علينا بيان تلك الغلطات واصلاحها » ويرى جلازرا ان علينا « أن نسمع الآراء الفلسفية ولا نسرع الى نقض ما لا يوافقنا حتى نتفحص فيها جيدا شيئا فشيئا يوما بعد يوم فاذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطئها الستر أو أشرنا الى صوابها » • ويطلب التروى وعدم التعجل باصدار الحكم عليها كأنه يقدم لنا القاعدة الديكارتية الأولى بقوله : « اما المثابرة المشارة اليها آنفا فهى ضرورية ولا غنى عنها فى الفلسفة لأنها تمنع الانسان من أن يتعجل فى اتخاذ رأى وان يتعصب قبل التروى الكافى »[23] ويوضح منهجه فى الخطوات الآتيـة :

ـ يقدم أولا ترجمة لكل فيلسوف وعرض أقوال الحكيم المترجم له •
ـ تعليقات على هذه الأقوال ونقدا لها حتى يوضح مذهب الفيلسوف •
ـ تلخيص المذهب مبينا الغاية الأخيرة لصاحبه ووسائله فى الوصول اليها •
ـ نقد المذهب نقدا شاملا لمبادئه •
ـ استخدام النصوص فى بيان آراء الفيلسوف(٢٤) •

ويتناول بناء على هذا المنهج كل من : هوبز وديكارت وباسكال وجاسندى • ويستأثر ديكارت بثلثى المحاضرات مما يبين أهميته فى هذه الدروس ويعرض لحياته ومؤلفاته حيث يبدأ « بالمقال فى الأسلوب [المنهج] وهو — عنده ـ دليل على نمو عقل ديكارت كما يرى بلومان Boumann ويبين قواعد المنهج الأربعة مشيرا الى نقد باولى [الاصح بال] Buhle الذى يرى فى هذه القواعد منطق ديكارت ، الا أن ديكارت لم يستعملها جيدا وما زال يخطىء خصوصا فى مسألة بيان المدركات(٢٥) وحين يتناول قواعد الأخلاق المؤقتة ، للقاعدة الثالثة يقارنها بحكم سكتيوس ويرى انها قاصرة عنها(٢٦) ويشير الى القسم الرابع والخامس من المقال ومبدئه (أنا أفكر اذن أنا موجود) للذى أكمله فى « التأملات » ومبادىء الفلسفة •

ثم يعرض للتأملات (ص ٤١ ـ ٥٩) وموضوعها ويبدأ بالتأمل الأول واحساس ديكارت بالشك ويوضح ارتباط ديكارت بتراث الشكاك « فهو يكرر ما قاله شارون charron ومرتابون آخرون » • ويشير الى الدور فى قول ديكارت « أنا كائن اذا فكرت » • وينتقد استخدام ديكارت للمصطلحات وخلطه وتأرجحه بين كونه روحا وعقلا وشيئا مفكرا

حيث يعلق على قوله « لست اذن الا شيئا مفكرا أى روحا espirt أى فهما entendement أى عقلا raison بقوله « لا يخلط هنا ديكارت جملة ألفاظ دون مبالاة بأى تمييز بينها »[٣٧] . وديكارت فى تعريفه للفكــر يجعل له معنى واسعا صدق ديكارت اذ قال أنا كائن ولكن حينما قال أنا شىء مفكر لدعى باطلا ويستمر جلازرا فى توجيه الانتقادات فى صفحات عديدة[٣٨] . ويحدد ديكارت بجــدوث تاريخ الفلسفة ويبين أن أفكاره مســبوقة نجدها لدى أوغسطين[٣٩] وتعليقا على قول ديكارت « ان جميع الأشياء التى ندركها ادراكا واضحا وبينا » [متميزا] حقيقية يعرض لرأى ابرفيج بان ذلك غير صحيح لأنه نسى أن خبرة الوضوح نسبية « فانا قــد أقتنع بانى أعرف شيئا واضحا متميزا وأنا مجبور على أن أعتبره حقيقيا ولكن لا أنس أن المعرفة التى تظهر لى واضحة يجوز أن تصبح ناقصــة أو خاطئة بعد التعمق فى التأمل وقد أصاب ابرفيج فى أقواله المذكورة وكلامه مهم »[٣٠] .

وحين يعرض للدليل الانطولوجى يقف أمام فكــرة اللامتناهى وينتقد توحيد ديكارت بينها كفكرة وبينها كوجود عينى متحقق مستشهدا بآراء شراح ومؤرخى الفلسفة مثل بال وابرفيج . ثم يعرض لمبادىء الفلسفة ويرى أن أهم ما فيه هو تلك التعريفات التى يقدمها مثل : المفكر ، اللانهاية ، الجوهر . ثم يعرض لانفعالات النفس . ثم الرسائل المتبادلة بين معاصريه وفى النهاية يقدم لنا مختصر مذهب ديكارت ويختتم بانتقاد مذهبه . ويلاحظ على عمل جلازرا الآتى :

أولا : اســتخدام المصادر الأصلية والاشارة اليها فهو يشــير الى كتب ديكارت بالفرنسية خاصة طبعة سيمون Julle Simon والمقال فى المنهج طبعة ١٩٠٢ وكتب تاريخ الفلسفة فى لغاتها المختلفة كتاب ابرفيج بالألمــانية وترجمة الانجليزية ويشــير الى القواميس الهامة فى الاصطلاحات الفلســفية مثل بلدوين J. Baldwin والى عدد من الكتب الخاصة بفلسفة ديكارت .

ثانيا : الرجـوع الى اللغـات المختلفة الإنجليزية والفرنسـية واستخدامها داخل المحاضرات فى أسماء الأماكن مثل لورد Lowrdes لاهاى التورين Lahaye أو فى أسـماء الاعلام مثل : بوسوية Bassuet وبال Buhle باومان Baumann أو فى ذكر المراجع داخل المحاضرات أو فى المصطلحات المسـتخدمة ٠

ثالثا : ربط الفيلسوف ديكارت بمقارنات بينه وبين السابقين له واللاحقين عليه يقارنه بارسطو وأفلوطين وأفلاطون والرواقية وسنيكا ولامترى واسينيوزا ٠

رابعا : العـودة الى الكتب العربية لبيـان وترجمة التعريفات والمصطلحات فهو يرجع للشريف الجرجانى وابن سـينا لتحديد مصطلح البصيرة (الحدس) intuition (٣٦) ٠

خامسا : هناك بعض المصطلحات تحتاج الى قدر من الدقة فى الترجمة مثل العقلية الاثباتيـة Dogmatic rationalism والتى يمكن ترجمتها بالعقلانية الايقانيـة (الترمتية) وهو يترجم Meditions metaphysiques بالتأملات فى المعقولات وتترجم تأملات ميتافيزيقية وترجم intuition بالنظـر الداخلى ولهـذا المصطلح ترجمات عديدة أكثر استقرارا الحدس ٠ ويختار اصطلاح بين evident « واضح » وهـذا ينطبق أيضـا على ترجمته لـ modes, realite بـ شيئية وكيفيات والا وفق ترجمتها واقعية وأحوال ٠ بالاضافة الى قلق بعض العبارات العربية التى ترجع الى لسـان جلارزا الأعجمى الذى اجتهد فى تعريب وتقريب محاضراته الفلسفية بالعربية وأعطى فكرة دقيقة نقدية عن فلسفة ديكارت بلغة الضـاد ٠

ثالثا ــ ديكارت فى كتابات طلاب الجامعة الأهلية :

بعد ماسينيون وجلارزا بدأ طلاب الجامعة الأهلية فى البحث

والدرس والكتـابة وفى مقدمة هؤلاء طه حسين الذى سنخصص له الفصل القادم وزكى مبارك ومى زيادة وسنتناولهما فى هـذه الفقرة •
يقارن زكى مبارك بين الغزالى وديكارت فى دراسته عن « الأخلاق عند الغزالى » التى نال بها شهادة العالمية ولقب دكتور فى الفلسفة بدرجة جيد جدا فى ١٥ مايو ١٩٢٤ من الجامعـة الأهلية • والدراسة رغم انها فى الأخلاق الاسلامية الا أنها تعرض لديكارت خاصة فى الباب الثالث عشر فى الموازنة بين الغزالى والفلاسفة المحدثين • فزكى مبارك يرى أن أقرب الفلاسفة شـبها بالغزالى هو ديكارت لأنه ارتاب كما ارتاب الغزالى وبقى فى ارتيابه زمنا غير قليل • وديكارت أول من عبر عن آرائه الفلسفية بلغة واضحة وجعل لغة الفرنسيين لغة فلسفية بعد أن كان الفلاسفة قبله يكتبون باللاتينية[٣٢] ويشير الى كتب ديكارت ويكتبها بالفرنسية • ويدلى فى هـذا الفصل بأحكام هامة سادت فى عدد من الدراسات التالية فكلاهما ديكارت والغزالى يتفقان فى الشك لكن ديكارت كان فى ارتيابه أصرح من الغزالى[٣٣] وفى فقـرة هامة يوضح الفرق بينهما فى « شك الغزالى كان سببا فى خمود الفلسفة فى المشرق [بينما] كان ديكارت سببا لنهوضها فى الغرب »[٣٤] •

وترجع أهمية هـذه الدراسة الى أنه المرة الأولى التى يكتب عن ديكارت فى رسـالة دكتوراه جامعية يقارن فيها الفيلسوف الفرنسى مع الغزالى وتكررت هـذه المقارنة لدى : الفندى والخضيرى والحبابى وجميل صليبا وأبو ريان وعثمان أمين ومحمود حمدى زقزوق الذى كرس لهذه المقارنة أكثر من دراسة[٣٥] كما أن تحديد زكى مبارك للفرق بين شك الغزالى وديكارت هام فى بيـان طبيعة ومجال الشك عند كل منهما ، فالشك عند الأول صوفى ايمانى شك فى العقل يوصل الى نور اليقين الذى يقذفه الله فى الصـدور وعلى هـذا كان شك الغزالى سببا فى خمود الفلسفة فى المشرق عكس ديكارت الذى كان فى ارتيابه أصرح من الغزالى ولذه كان سـببا لنهوض [الفلسفة] فى المغرب •
ويلاحظ فى هـذه الدراسة الأولى الهامة عـدم دقة المصطلحـات

المستخدمة فيها لافتقاد اللغة الفلسفية الدقيقة وعدم استقرار المصطلحات بعد حيث يستخدم الحارجة مكان الحاسة ويترجم Intuition بالبصيرة وهى تترجم عادة بالحدس . كما لم يستقر ذلك فيما بعد(٣٦) .

وفى نفس السياق يمكن الاشارة الى « مى زيادة » التى كانت من أبرز طالبات الجامعة المصرية القديمة ، والتى أثرت الجامعة فى تكوينها كما جاء فى حديثها الى طاهر الطناحى فى كتاب « أطياف من حياة مى » فقد تتلمذت على جلاترا وزاملت زكى مبارك وكان التعمق فى الفلسفة من السمات الهامة فى تكوين شخصيتها . فهى تنحو كثيرا فى أبحاثها كما يقول محمود يوسف منحى الفلاسفة فى كتاباتها وتفكيرها بتأثير تعمقها فى دراساتها الفلسفية والأدبية والاجتماعية(٣٧) . فقد كتبت عن برجسون فى المقتطف عدد أغسطس وسبتمبر ١٩١٨ ولها كتاب هام « المساواة » فى النظم الفكرية والاجتماعية وقد اختارها زملائها لالقاء خطبة تكريم أستاذهم جلاترا فى الحفل الذى أقاموه له بمناسبة انتهائه من تدريس الفلسفة لهم .

ويهمنا أن نشير الى اهتمامها بديكارت والمامها بفلسفته كما يتضح من مقاله « غرفة فى المكتبة » حيث تقول : « أرى الفيلسوف ديكارت الذى قال فولتير فى وصفه انه جعل العميان يبصرون لأنه بين للقرن السابع عشر أغلاط القرون الخاليات وجمع خلاصة تعاليمه فى جملة واحدة : لتبليغ الحقيقة يجب أن تنسى مرة فى حياتك جميع الآراء والاعتقادات التى شببت عليها ثم تقيم أسسا جديدة لآراء واعتقادات شخصية (٣٨) وتضيف فى نفس المقالة قولها : « الى شمال ديكارت أرى بوسويه ، ترى ماذا يقول ديكارت لبوسويه فى ساعات الوحدة وبماذا يجيبه الا سقف ؟ ليست لى سبيل الى التجرد من جسدى حينا لأسمع محاوراتهما ولو مرة واحدة ، لا أعلم كيف يتناقش الدين والفلسفة فى عالم الأرواح »(٣٩) وبالطبع المقصود بالعلم هنا

فلسفة ديكارت • لقد تغلغلت فلسفة ديكارت الى طلاب الجامعة وظهرت فى كتاباتهم المختلفة كما ظهرت أيضا فى دروس الأساتذة المصريين القادمين من بعثاتهم فى الخارج ليقوموا بالتدريس فى الجامعة ومن هؤلاء على العنانى •

رابعا : ديكارت فى كتابات على العنانى •

قليلة هى المصادر التى تفيدنا فى رسم ملامح شخصية المفكر المصرى المغمور الدكتور على العنانى (١٨٨١ — ١٩٤٣) ، رغم أهمية الرجل الذى لم يوف حقه مثل بقية زملائه[٤٠] لقد ساعدت عوامل عديدة على نسيان اسم العنانى وتجاهله بانتقاله من الجامعة الأهلية — وهو مبعوثها الى المانيا — الى التربية والتعليم مرورا بدار العلوم • واذا تساءلنا عن السبب فى هذا التحول ، ولماذا لم يحقق أستاذ الفلسفة والآداب السامية ما حققه أستاذ التاريخ اليونانى الرومانى من الازدهار والصيت • وكلاهما مبعوث للجامعة المصرية وكلاهما حقق تفوقاً فى دراسته ، وكلاهما عاد للتدريس بالجامعة ومع ذلك لم يحظ العنانى بما حظى به طه حسين •

لقد عرف العنانى قدره واشاد به معاصروه كما يتضح من تقديم الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر وصاحب مجلة النهضة الفكرية الذى عرف فيه « الفيلسوف الحق » ، وقارن بينه وبين لطفى السيد ، مقارنة قد تلقى ظلالا توضيحية لما صار اليه الرجل • « فقد ابت عليه أخلاقه ان يقبل لقب « فيلوسوف » بعد أن أخذت معنى الحكيم بينما قبلها لطفى السيد عن طيب خاطر واطمئنان وجدان مع ان الأول عالم مهذب درس الفلسفة فى احدى الجامعات الأوربية الكبرى أما الثانى فليس له من الأثر الا تلك الترجمات السقيمة التى شوه ما كان بها فى اللغة الفرنسية من جمال يسحر العقول ويأخذ بالألباب[٤١] • وتجد نفس الاشادة لدى زكى مبارك الذى يراه من

كبـار أساتذة هـذا العصر[٤٢] • فالسبب اذن وراء احتجاب اسـم المنانى يرجع فى الغالب لاعتزال الرجل الحياة العامة لمدة تصل الى سبع سنوات تبدأ منذ انتقاله من الجامعة مع تحولها الى حكومة ١٩٢٥ حتى عودته للكتابة فى مجلة « النهضة الفكرية » ١٩٣٢ وترجع هذه العزلة الى خصومة لم يصرح غلاب فى حديثه عن المنانى بأسبابها بين الرجل والقائمين على أمر الجامعة خاصة لطفى السيد وطه حسين • ويبدو ان الخصومة اشتدت بينهما ليست فقط فى التنافس العلمى بل لاختلاف أساسى فى التكوين الثقافى والسياسى المتمثل فى تبنى احدهما للثقافة الفرنسية والتشيع للاتجاهات الليبرالية وتبنى الآخر للفكر والسياسة الألمــانية — كانت فى مقدمة أسباب انحسار الأضواء عنه ، مع مرضه الذى لازمه وجعله يحال للمعاش والذى ربما يكون نتيجة تلك الخصومة •

ويهمنا عرض اتجاهات الرجل الفكرية وبيان كتاباته الفلسفية ولمن كنا نأسف لأننا لا نملك حتى الآن كتاباته ومحاضراته بالجامعة الأهلية ولم نصل الا الى كتاب الأساس فى الأمم الســامية ولغاتها وقواعد اللغــة العبرية وآدبها » مع بعض البحوث التى نشرها فى مجلة النهضة الفكرية[٤٣] ، ومنها دراسته عن ديكارت التى تهمنا فى هـذا السياق •

ويعطى المنانى فى عرض اجمالى موجز فكرة عامة عن حيــاة الفيلسوف وأسس مذهبه بناء على شــيوع فلسفة ديكارت فى الثقافة المصرية — بتأثير كتاب طه حسين الذى ينتقده المنانى « فقد لاكت الألسنة فى مصر منذ عهد غير بعيد اسم الفيلسوف الكبير وتحدث بعض الكتاب عن مذهبه الفلسفى ، لكن المتحدث قد أخطأ فيه محجة الصواب وعز اليه ما لم يعرف عنه وذهل عن أوليات هـذا المذهب وغاياته[٤٤] • ويتحدث بعد هـذا التصدير عن حياته : مولده ودراسته وخدمته بالجندية وبعــد ذلك يذكر مؤلفاته : الأســلوب أو الطريقة

[يقصد المقال فى المنهج] ، أبحاث [تأملات] فى الفلسفة الأولى ، المبادىء [مبادىء الفلسفة] الشهوات النفسية (انفعالات النفس) ورسائل ومصنفات فى الرياضة والطبيعة .

ويتناول فى الفقرة الرابعة طريقته أو أسلوبه [منهجه] فيتحدث عن حدود الشك حيث من الشك تظهر حقيقة الكوجيتو وهى أساس كل فلسفة ديكارت الذى يحدد مقياس الحقيقة بالوضوح والجلاء وبناء على هـذا المقياس يمكننا أن نصل الى معرفة انيتنا والى معرفة الله ومعرفة الكون . وان الانسان يتكون من الجسم والنفس أما الجسم الانسانى فهو كأجسام الحيوانات حتى انها تدرك ، وحياة الحيوان أى حركته ناشـئة عن حرارة الحياة الموجودة فى القلب و « فى هذه الآلة الحية تسكن النفس متخذة مقرها فى الغدة الصنوبرية الكائنة وسط الدماغ »[٤٥] . والشهوات (الانفعالات) الانسانية ترجع الى العلاقة بين النفس والجسم وبارادة الانسان المستمدة من العقل يجب أن يتغلب على هـذه الشهوة ليكون حراً »[٤٦] .

هوامش وملاحظات للفصل الأول

(١) تقدم محاضرات : ماسينيون والكونت دى جلارزا وكل من طنطاوى جوهرى وعلى العنانى ومنصور فهمى صورة دقيقة للدرس الفلسفى بالجامعة الأهلية ٠ ونقوم الآن باعداد تحقيق ودراسة هذه المحاضرات باعتبارها جزء من تاريخ الفلسفة فى الجامعة المصرية ٠

(٢) انظر ماسينيون : تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة المصرية ٠ مخطوط بالمعهد العلمى الفرنسى للدراسات الشرقية ص ٢ ٠

(٣) المصدر السابق ص ٢٤ ٠

(٤) المصدر السابق ص ٢٩ ـ ١٠٥ ٠

(٥) المصدر السابق ص ٣٦ ٠

(٦) المصدر السابق ص ٣٧ ـ ٣٨ ٠

(٧) المصدر السابق ص ٤٨ ٠

(٨) المصدر السابق ص ٥٣ ٠

(٩) تلك المقارنة سوف نجدها فيما بعد لدى د٠ مدكور الذى يقارن ديكارت بالنظام ، ويسمى احد كتبه الهامة باسم المنهج ، راجع مدكور الفلسفة الاسلامية منهجا وتطبيقه ، دار المعارف القاهرة د٠ت ص ٤١ ، ٤٢

(١٠) ماسينيون : المصدر السابق ص ٦٩ ٠

(١١) المصدر السابق ص ٤٧ ٠

(١٢) د٠ عثمان امين : عرض التأملات فى الفلسفة الأولى ، مجلة تراث الانسانية ، العدد الأول ، المجلد الأول ص ٧٨ ٠

(١٤) ماسينيون : المصدر السابق ص ٨٧ ٠

(١٥) المصدر السابق ص ٩٨ ٠

(١٦) الكونت جلارزا ، مستشرق اسبانى ، عاش فى مصر فى العقود الاولى من هـذا القرن ، عمل محاميا أمام المحاكم المختلطة ، وقام بالتدريس بالجامعة الأهليـة فترة طـويلة ، لمدة ست سـنوات من ١٩١٤ ـ ١٩٢٠ ثم مدرساً بمدرسة المعلمين العليا فتولى تدريس مادتى الفلسفة العـامة وتاريخها والفلسفة العربية والأخلاق ٠

(١٧) المقتطف : محرر المقتطف محاضرات فى الفلسـفة ، عدد يناير ١٩١٨ ص ٨٦ ٠

(١٨) مى زيادة : البحث المفيد ، المقتطف المجلـد ٥٥ ، ١٩١٨ ص ١٢٩ وما بعدها ٠

(١٩) د٠ زكى مبارك : الاخلاق عند الغزالى ، دار الشعب القاهرة ١٩٧١ ص ٣٧٥ ٠

(٢٠) يقول محرر المقتطف : « لقد وفق جلارزا الى نسخة خطية من كتاب النجاة بدار الكتب صحح بها عن طريق المقارنة النسخة المطبوعة فى رومية كثيرة الأخطاء ، وبذا زاد المعنى وضوحا وقل غموضه بالأسلوب الذى أورد به جلارزا أقوال ابن سينا » ٠ ويضيف المحرر متفقاً مع زكى مبارك « وحبذا لو اضاف [جلارزا] الى كلام ابن سينا بعض علامات الاعراب وبعض الحـركات الصرفية عسـاها تقلل غموض المعنى » ٠ المقتطف يناير ١٩٢١ ص ٨٦ ٠

(٢١) تشـمل محاضرات جلارزا فى الفلسـفة اليونانية « الفلسـفة اليونانية حتى افلاطون ١٩١٤/١٩١٥ وتتنـاول محاضرات ١٩١٥/١٩١٦ المدارس الافلاطونية وارسطو حتى نهاية العصر الهلنستى وقد عثرنا على الجزء الثانى ولازلنا نبحث عن الجزء الاول ٠

(٢٢) سـلمى الكيالى : انتاجنا الفكرى بين الحربين العالميتين ، مجلة معهد المخطوطات والبحوث العربية ص ١٦٧ ٠

(٢٣) الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العلمة وتاريخها ١٩١٩/١٨ مطبعة الاعتماد بمصر ص ٥ ٠

(٢٤) المصدر السابق ص ٠

(٢٥) المصدر السابق ص ٤٠ هامش ٢ ٠

(٢٦) المصدر السابق ص ٤٠ ـ ١٠ ٠ قارن ايضا عثمان امين « الرواقية » مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط ٢ ١٩٥٩ الباب الرابع ، الفصل الرابع ص ٣٣١ ـ ٣٥١ ٠

(٢٧) المصدر السابق ص ٤٤ هامش ٢ ٠

(٢٨) انظر انتقادات جلارزا لديكارت صفحات ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ ٠

(٢٩) تتكرر هذه المقارنة لدى كواريه ثلاثة دروس فى ديكارت ترجمة يوسف كرم ولدى جميل صليبا ٠ فى مقدمة ترجمته لكتاب المقال فى المنهج ٠

(٣٠) جلارزا : المصدر السابق ص ٤٨ ٠

(٣١) راجع موقف الخضيرى فى دراسته كيف تترجم الاصطلاح Intuition مجلة علم النفس ، المجلد الأول العدد الثالث فبراير ١٩٤٦ ٠

(٣٣) المصدر السابق ص ٣٤٤ ٠

(٣٤) المصدر السابق ص ٣٢٥ ـ ٣٤٦ ٠

(٣٥) انظر هذه المقارنات لدى : الفندى : صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢ ديسمبر ١٩٢٩ ، والخضيرى نفس المجلة عدد ٣ يناير ١٩٣٠ ، وعثمان امين ، الجوانية دار القلم القاهرة ١٩٦٤ ص ٧٥ ٠ وكتابه عن ديكارت ط ٧ ، وجميل صليبا مقدمة ترجمة المقال فى المنهج ص ٥ ، وكتابه من افلاطون الى ابن سينا ٠ ود٠ محمود حمدى زقزوق المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٨٧٣ والشك

المنهجى عند الغزالى وديكارت عالم الفكر الكويتية العدد ٣ المجلد ٤ ديسمبر ١٩٧٣ .

(٣٦) انظر حديثنا عن هذا المصطلح فى الفصل الثالث من هذه الدراسة .

(٣٧) مى زيادة : غرفة فى المكتبة ، جريدة المحروسة ١٩١٥/٤/١٥ وانظر دراستنا عن « مى زيادة :قراءة فى كتاباتها الفلسفية » ادب ونقد ، القاهرة العددين ١٧ ، ١٨ .

(٣٨) مى زيادة : الموضع السابق .

(٣٩) الموضع السابق .

(٤٠) انظر بالتفصيل حديثنا عن حياة العنانى وبعثته الى المانيا واشادة ادوار سخاو المستشرق الالمانى به والكتابات العربية عنه . فى مجلة المنار ، القاهرية العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨ ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

(٤١) د. محمد غلاب : مجلة النهضة الفكرية تقديم الدكتور العنانى لقراء المجلة .

(٤٢) د. دكر مبارك : الأخلاق عند الغزالى . دار الشعب القاهرة ١٩٧١ ص ٣٧٦ .

(٤٣) ـ العلم وترجمة القرآن الكريم ، السنة الثانية عدد ١ .

ـ الفكر والتفكير ، السنة الثانية العدد ١١ .

ـ بيان علم للعرب ، مصر والوحدة العربية السنة الثالثة ع ١

ـ طبقات المتصوفة السنة الثالثة جـ ١ .

ـ الأدب العربى بين الهدم والبناء .

ـ الحكمة معناها ومنشؤها .

ـ الحكمة الهندية .

(٤٤) د. على العنانى : ديكارت . مجلة النهضة الشرقية القاهرة العدد (١) السنة الثالثة ص ٨ .

(٤٥) المصدر السابق ص ٩ .

(٤٦) المصدر السابق ص ١٦ .

الفصل الثانى

المنهج الديكارتى والنقد الأدبى

الفصل الثانى

المنهج الديكارتى والنقد الأدبى

الخطاب الفلسفى عند طه حسين

مقـدمة : طه حسين والفلسـفة الديكارتية :

يثير هذه الفصل عدة تساؤلات حول علاقة ديكارت بالأدب والنقد ؟ وعلاقة طه حسين بالمنهج الديكارتى ! ؟ وعن حدود تطبيق هذا المنهج الشاك على تاريخ الأدب ؟ وصحة ما أعلنه طه حسين وتابعه فيـه مريدوه من توظيف لهذا المنهج ثم نتائج استخدام الشك المنهجى عند ديكارت أو الاعلان عن هذا الاستخدام وتطبيقه على الأدب والنقد الأدبى ؟ وعلاقة هذا كله بالمشروع الفكرى الذى دافع عنه واخلص له رائد العقلانية العربية وصاحب دعوة الحرية والتحديث فى تاريخنا المعاصر ، عميد الأدب و [الفكر] العربى طه حسين ؟

ان منهج ديكارت ــ كما كتب محمد مصطفى حلمى فى تقديمه لترجمة الخضيرى « للمقال فى المنهج » ــ لم يؤثر فى الفلسفة والعلم والاجتماع والسياسة فحسب ، بل فى الآداب أيضاً وفى دراسة الأدب العربى بنوع خاص . لقد تأثرنا به فى مصر المعاصرة ، وقد تجلت آية هذا التأثر تجليا واضحا وجزئيا على يد أستاذنا الجليل عميد الأدب العربى ، وذلك عندما اصطنع منهج ديكارت الفلسفى العلمى فى دراسة مشكلة كبرى هى مشكلة الشعر الجاهلى(١) هنا كما فى مجالات أخرى من كتابات العميد يبرز الغرب فى المشروع النقدى لطه حسين . .

تمثل طه حسين العقلانية الديكارتية فى درس الجامعة الأهلية خاصة محاضرات ماسينيون الذى استمع الى دروسه الفلسفية فى « تاريخ المذاهب والمصطلحات » ، ثم تعمق ذلك بعد سفره الى فرنسا حيث استمع الى محاضرات « ليفى بريل » عن ديكارت . وأعلن حين

عاد من بعثته فى دروسه انه يريد أن يصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هـذا العصر الحديث كما يتضح من قوله : « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء . ولنستقبل هـذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هـذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً[٢] .

لا يقصد طه حسين هنا بيان المنهج الديكارتى وذكر تفصيلاته فتلك مهمة مؤرخى الفلسـفة وشراحها ولا يقصد تطبيقه حرفياً على الأدب العربى ــ كما يرى البعض[٣] ــ فتلك مهمة التلميذ أو التابع . ولكن هدفه ، الدعوة الى تلك الأفكار الأساسية التى يأتى المنهج تعبيراً عنهـا وتحديداً لها الا وهى دعوى العقل أعدل الأشـياء قسمة بين الناس وأن نصيبنا من التقدم والرقى مرتبط بمقدار سلوكنا وفقاً للعقل ، وان تحرير العقل من كل سلطة هو مهمة العصر الحديث ، والأجيال الحالية للتى نهض يدعو اليها طه حسين ــ مثلما فعل ديكارت ــ الذى أراد أن يسلك فى البحث مسلك المحدثين من أصـحاب العلم والفلسـفة فيما يتناولونه من العلم والفلسـفة ، تلك هى المهمة التى نهض بها الرجل .

أما السؤال عن : هل تطبيقه لهـذا المنهج متفق فى خطواته مع ما جاء فى قواعد المنهج كما حددها ديكارت فتلك مسائل تجد اجاباتها عنـد المتفيقهين والمتحذلقين الذين لا يشـغلهم سوى الاتفاقات أو الاختلافات الطفيفة السطحية بين هـذا المفكر أو ذاك أما طه حسين الذى بلغ منزلة ديكارت أو كاد ، لأنه قام بنفس المهمة فى تاريخنا الفكرى ، فلن نهتم بمسألة تعامله مع المنهج الشكى للديكارتى ــ وفهمه لخطواته والفرق بين تحديده لها وتحديد نفس الخطوات لدى صاحب

المنهج – الا بالقدر الذى يبين لنا الى أى مدى ساهم مفكرنا الكبير فى التقدم بالدراسات الديكارتية فى العربية وكيفية تعامله معها لمعالجة مشكلات الفكر والأدب ، والى ما انتهى اليه من نتائج ، هل انتهى الى نسخ مشوه للفلسفة والمنهج الديكارتى الغربى ، أو وهذا هو الأهم الى اثارة نفس المشكلات التى جاء المنهج تعبيراً عنهـا لدى المفكر والمثقف والقارىء العربى . وهل ما جاء به اضافة الى المنهج ومدا لتطبيقاته لتشمل آفاقاً أخرى ام تخطر ببال صاحبه الذى قصره على الشك فى المحسوسات والمعقولات أى فى نطاق نظرية المعرفة التقليدية . أم أراد عميدنا استنبات هذه البذور العقلية فى تربة مشبعة بأملاح العاطفة والغيبيات الموروثة لا تنمو فيها أزهار العقل . لقد أراد باصطناع المنهج الدعوة الى العقل وتحرير الانسان ولم يكتف بالتوثيق الأكاديمى لأفكار ديكارت لتكون هوامش على المتن العربى الذى كادت أن تضيع كلماته بفعل الزمن ، بل تفقد صفحاته الناصعة وأوراقه العقلية بفعل الجمود والقيود والأغلال ومن هنا يرى انه يجب علينا حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه :

« أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها وأن ننسى ما يضاد هـذه العواطف القومية والدينية ، يجب الا نتقيد بشىء ولا نذعن لشىء الا مناهج البحث العلمى الصحيح ذلك اننا اذا لم ننس هـذه العواطف وما يتصل بها فستضطر الى المحاباة وارضاء العواطف وسنلغى عقولنا »[4] . ويصل تعبير طه حسين عن هدفه الى غاية الوضوح فى قوله « أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً . ويوجه حديثه الى الانسان العربى القارىء له قائلا : « وأنت ترى انى غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه الا يقرأوا هـذه الفصول فلن تفيدهم قراءتها الا أن يكونوا أحراراً حقاً »[5] .

اننا لا نود فى هـذه الدراسة « للديكارتية » فى اللغة العربية ، او لعلاقة بين المفكرين العرب المعاصرين والفلسفة الغربية الحديثة من خلال واحد من أهم شخصياتها ، أن نتوقف أمام أسئلة من نوع الى أى حد وصـل هؤلاء الباحثون والمفكرون العرب فى فهم آراء وأفكار الفيلسوف الفرنسى ؟ أو أى جانب من فلسفته كان محور اهتمامهم ؟ هل توقفوا أمام نظريته فى الوجود والعـالم ، النفس والانسان او الله أو الشك وغير تلك المسـائل التى يحفل بها تاريخ الفلسفه ؟ ولا يعنينا أيضاً اهتمامهم بتحديد مكانة هـذا الفيلسوف فى تاريخ الفلسفة وأسبقيته فى الفكر الحديث وان كان ذلك جزء من بحثنا ؟ بل اننا نهدف فى المقام الأول الى بيان العلاقة الحضارية بين المفكرين العرب والحضارة الغربية من منطلق تحديد اسـهام كل منهم فى تحديث العقل العربى وتحديد الأسس المختلفة التى يقوم عليها ، والى أى مدى استفاد كل منهم من انجازات الحضـارة فى النظر الى الواقع العربى وكيف سـاهم الغرب فى هـذا المشروع التحديثى من خـلال توظيف الخطاب الفلسـفى الغربى [الخطاب الديكارتى للفلسـفة الحديثة] وتحويله الى مكون من مكونات الفكر العربى . وهـذا يقتضينا تتبع الخطاب الفلسفى عند طـه حسين خلال مراحله المتعددة .

اولا ـ البدايات الأولى للتوجه الفلسفى عند طه حسين :

لقد كتب أحد الباحثين العرب يقول : ان طه حسين يبدو بنيانا متراصا وكتلة مضيئة وسط بنية الأدب والفكر فى خضم معارك القلم والسياسة بمصر منذ عشرينات هـذا القرن .. [بكتاباته وحياته] التى تأخذ دلالتها فى كليتها وتقاطع لحظاتها وكأنها نص كتب دفعة واحدة »(٦) . وهـذا النص فلسفى فى المقام الأول . فالخطاب الفلسفى هو الأساس الذى تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى فهو الاطار الأساسى والفكرة المحورية والبداية التى على أساسها يمكن قراءة كل

كتابات عميد الأدب العربى التى تبدأ النهج العقلانى النقدى التجديثى الذى ساد مع قيام الجامعة المصرية . وهو نهج قائم بذاته ، أى انه لا يعتمد على بضع شذرات من الفلسفة العقلانية أو للبراجماتية أو الوجودية كما عرفت فى الغرب بل يقوم على رؤية متكاملة ومشروع محدد تمثل الغرب نظرياً ليقيم بناءنا الحديث على أساس من لمنجازاته .

لقد توالت كتابات طه حسين الفلسفية بالتأليف والترجمة فى الفكر والفلسفة اليونانية فى اطار اهتمامه بتاريخ وأدب اليونان والرومان بحثاً عن الأسس التى تحكمه . فقد تناول الفلسفة اليونانية والفلاسفة لليونان باعتبارهم « قادة الفكر » وعرف بأرسطو وأهميته وأثره ، ورحب بترجمة « علم الأخلاق لأرسطو » وفرق بين فلسفته وفلسفة أفلاطون حين لشاد شعراء مصر بترجمة أحمد لطفى السيد للكتاب[٧] وكتب عن ديكارت عدد من الدراسات[٨] وطبق منهجه فى النقد الأدبى . وكتب عن « فولتير » و « رينان » والفيلسوف تين »[٩] وعن « الفلسفة الالهية » ، و « مصطفى عبد الرازق »[١٠] و « أحمد لطفى السيد »[١١] و « وعثمان أمين »[١٢] و « كرامة العقل »[١٣] و « تحرير العقل »[١٤] وقدم لكثير من المؤلفات الفلسفية مثل : رسائل اخوان الصفا ، وفجر ، وضحى الاسلام لأحمد أمين وتحقيق أبو العلا عفيفى لكتاب البرهان من الشفاء لابن سينا . وتوضح هذه الجهود لمكانية تناوله هنا باعتباره فيلسوفا . وتلك الناحية قد لفتت اليه الانتباه من قبل بشكل عابر ، ويهمنا ان نتوقف أمامها هنا . لقد كتب شيخ الفلاسفة العرب المعاصرين لبراهيم مذكور عن « عميد الأدب العربى وسلطان العقل »[١٥] وكتب فؤاد زكريا عن « قيم النهضة الفكرية عند طه حسين »[١٦] وصدرت أربع دراسات عن « طه حسين مفكراً » كتبها كل من محمد مصطفى حلمى أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة[١٧] والدكتور محمد كامل حسين[١٨] وعبد المجيد عبد السلام المحتسب[١٩] ومحمود أمين العالم ويتناول أحمد كمال زكى « الفيلسوف الفنان طه حسين »[٢٠] ويقف نبيل راغب أمام

« المنهج العقلى عند طه حسين » و « طه حسين والفلسفة العقلانية »[٢١] وهذا ما يفعله فتحى العشرى فى « هذا المفكر طه حسين وفلسفة المنهج العقلى »[٢٢] وعبد المنعم شميس « منهج طه حسين »[٢٣] .

« أن طه حسين مفكراً يصطنع النظر العقلى والمنهج الفلسفى العلمى . وهو كما يبدو [من آثاره] مفكرا مرويا وصاحب منهج محددا ومحققا بقدر ما يبدو ومؤرخا للأدب وناقدا .. وهو قد أوغل فى دراسة الفلسفة وعلومها وتاريخ ومناهج أصحابها ومدراسهم ومذاهبهم »[٢٤] . وهذا ما تكشفه قراءة كتاباته التى تظهر اهتمامه المبكر بدراسة الفلسفة . وتظهر لنا حرصه على دراسة المنطق منذ بداياته الأولى فى الأزهر .

يقص علينا فى الجزء الثانى من الأيام دروسه فى المنطق التى تلقاها فى جامع « محمد بك أبى الذهب »[٢٥] ويبين لنا خطر ما اكتسبه فى بيئته الأزهرية من العلم بالفقه والنحو والمنطق والتوحيد[٢٦] . فقد درس فى الأزهر متن السلم للأخضرى مع صاحبه ليفخرا بانهما يحرسان المنطق[٢٧] . فهو يدرس شرح الجرجانى على « ايساغوجى » وتكرر ذلك عاما تلو عام[٢٨] . لقد أحب المنطق حبا شديدا حين كان يسمع شرح السيد على « ايساغوجى » من أستاذه الشاب فى العام الماضى ، فأما فى هذا العام فقد جلس لعلم من اعلام الأزهر وامام من أئمة المنطق فيه .. يقرأ لهم شرح الخبيصى على تهذيب المنطق وقد لستقام أمرهم حتى أتموا قسم التصورات وبلغوا فى كتابهم المقصد الثانى فى التصديقات[٢٩] . وحين غضب الأزهر على أحد شيوخهم الكبار سعوا اليه ليلقى دروسه فى بيته وابتهجوا حين حدد الشيخ لقراءته « سلم العلوم فى المنطق »[٣٠] .

والى جانب هذا الاهتمام بدراسة المنطق فى الأزهر ، وتفوقه فيه ونيله لأعلى درجاته فى الجامعة الأهلية[٣١] نجد حرصه على دروس الفلسفة وتقربه الى أساتذتها ، فهو يذكر لنا نلينو وسانتلانا

الذى درس له « تاريخ الفلسفة الاسلامية » الذى اتفق معه ليحضرا معا درسا من دروس الأزهر ، وذهبا الى الشيخ سليم البشرى للاستماع الى درسه فى التفسير بالرواق العباسى[٣٢] . وهو يقدر الرجل وينزله فى نفسه منزلة نلينو الذى أثر فيه أيما تأثير فالأستاذ سانتلانا قد أحدث فى مصر نهضة خطيرة فى دراسة الفلسفة الاسلامية وفى فهم الصلة بينها وبين الفلسفة اليونانية ، ويحدثنا عن طنطاوى جوهرى الذى كان يدرس الفلسفة الاسلامية بعد سلطان محمد وبعد سانتلانا . وفى هـذا السياق لا يمكن اغفال تأثير ماسينيون العميق على طه حسين فى سنين دراسته الأولى بالجامعة الأهلية وفى أثناء بعثته فى فرنسا وربما يكون ماسينيون هو السبب وراء حرصه على السفر للخـارج لدراسة الفلسـفة .

لقد حرص طه حسين منذ أعلنت الجامعة عن بعثاتها أن يكون أحد المبعوثين لدراسة الفلسفة أو التاريخ . تلك اذن رغبة مبكرة تظهر فيما أرسله من خطابات الى رئيس الجامعة الذى كتب اليه والى مجلس ادارة الجامعة برغبته فى السفر الى أوربا لدرس العلوم الفلسفية أو التاريخية موفدا من قبل الجامعة » ويكرر ذلك بتاريخ ١٨ مايو ١٩١٤ الا ان هـذه الرغبة وجهت بعدم التعاطف ، حين دعى للمثول بين يدى الحضرة الخديوية ــ فالفلسفة مفسدة كما يحكى ساخرا فى الأيام ــ فكان رد السلطان حين أجاب الفتى عما يريد ان يضع بعد أن ظفر بتلك الدرجة وأجاب دراسة الفلسـفة ــ أياك والفلسفة .. فانها تفسـد العقول ! وقال له ستسافر ولكن لا تدرس الفلسفة وعليك بالتاريخ فانه علم عظيم[٣٣] . وبعد سفره الى فرنسا ، ورغم هـذا التحذير فقد أخذ يقرأ الفلسفة[٣٤] بل أكثر من ذلك أراد أن تكون رسـالته للدكتوراة فى « فلسـفة ابن خلدون الاجتماعيـة » مؤثرا أن تكون الفلسـفة هى عنوان رسالته بل أكثر من هـذا انه جعل من دوركيم مشرفا عليها من الناحية الفلسفية »[٣٥] .

كانت دراسة الفلسفة والتوجه الى الغرب اذن هما البداية الأولى والحقيقية فى صياغة مشروع طه حسين الذى لا ينفصل عن مشروع النهضة المصرية والاصلاحية العربية • ويخصص على اومليل الفصل الخامس من كتابه « الاصلاحية العربية والدولة الوطنية » للحديث عن مشروع طه حسين « فطه حسين كون مشروعا ليبراليا أكثر وضوحا مما تجده عنده غيره • ويبحث أومليل من خلال ملاحظاته على هـذا المشروع ، فيما اذا كانت هـذه الليبرالية ممكنة • فهذا المشروع ثقافى فى الأسـاس يستهدف اخراج مصر من « القرون الوسـطى » الى « العصر الحديث » أو من « الانحطاط الى الرقى »[٣٦] كما فصل الغرب ، من خلال مجموعة مبادىء ليبرالية ترتد فى النهاية الى نقطة جوهرية هى ربط التعليم بالديمقراطية • يرى أومليل ان مشكل التأخر عند طه حسين والليبرالية عموما ــ سياسى يحل عن طريق تربوى ومن هنا نفهم لمـاذا كان الفكر العربى الحديث والحركات السياسية التى انبثقت عنه اصلاحية فى أساسها •

لقد اعتقد طه حسين أن أصول الغرب الحديث وضعها اليونان وضعا فأحدثوا ما سمى المعجزة اليونانية وهذا يعنى ان اليونان خلقوا خلقا ما سوف يكون أسس الحضارة الحديثة ، وهم فى هـذا الخلق لم يكونوا مدينين بأى شىء لأمم الشرق القديم • والطريق اذن وحيد ، هو الدخول الى الحضارة الغربية من المدخل أى من الأصول [اليونانية] ، حتى تكون المشاركة فيها منتجة • ومن هنا ارتباط طه حسين الوثيق بالفكر اليونانى[٣٧] •

تعود علاقة طه حسين بالفكر اليونانى الى أيام دراسته بفرنسا م غير ان هـذه العلاقة قد استحكمت أكثر حين عين أسـتاذا للتاريخ اليونانى القديم وأخذ فى نقل المـآثر اليونانية فكتب عـدة مؤلفات عن الفكر والفلسفة اليونانية وترجم كثيرا من المـآثر اليونانية الأدبية والفلسفية مثل « الهة اليونان » و « صحف مختارة من الشعر التمثيلى »

و « مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع » و « نظام الاثنين » الذى ترجمه عن أرسطو • ولهذه الترجمة دلالتان : الأولى تتعلق بمشروع طه حسين بوجه علم ، والثانية تتعلق بموقفه من الظرفية [السياسية] التى تجتازها مصر فى تلك السنوات • أما الدلالة الثانية : فليس فقط لكون هذا الكتاب يعرف بنظام سياسى يونانى مما يتعين على الفكر المصرى أن يعرفه ، بل لأن مخطوط هـذا الكتاب قد تم العثور عليه فى مصر مكتوبا على ورق البردى مما يؤكد أن صلات مصر الثقافية باليونان قديمة ومتغلغلة فى أعماق القطر المصرى • ومصر اذ ترجع الى أصول الغرب اليونانية — فيما يقول أومليل — انما تحقق هدفا مزدوجا : هو اعادة التعرف على أصول الحضارة الغربية وفى نفس الوقت ربط الصـلة بماضيها الحقيقى • هـذه أذن دلالة ترجمـة طه حسين لهذا الكتاب لأرسطوا • أما الدلالة الثانية : فتتعلق بالظرفية التى كانت مصر تجتازها فى أعقاب ثورة ١٩١٩ والمصريون مقبلون على حياة سـياسية ديمقراطية فحريا بهم لن يعرفوا أصول هـذه الديمقراطية • وتلك هى الدلالة الثانية لترجمـة طه حسين لنظـام الأثنيين[٣٨] •

هكذا ينظر طه حسين الى أصول نموذجه للنهضـة أنطلاقا من الأصل اليونانى الذى قامت عليه النهضـة العربية القديمة والأوربية الحديثة مؤكدا فى كل ذلك على الجانب العقلى الذى كان يواجه به الاتجاه الرومانسى المحافظ » • أما العقلانيون ومنهم طه حسين فكانوا يتكلمون باسم المنطق والواقع ويطالبون باسـتقامة للتفكير ووضوح الأهداف وكان الفكر اليونانى والفكر الأرسطى بوجه خاص هو عمدة أنصار العقل[٣٦] •

ثانيا — الخطاب الفلسفى اليونانى :

يظهر فى كتاب « قادة الفكر » أول تناول لتاريخ الفلسفة اليونانية عند أهم أعلامها وهو بالطبع تناول حضارى لتاريخ الفكر بتجاوز ذلك

العرض الأكاديمى الى محاولة أقرب الى فلسفة التاريخ العقلى فالكتاب كما يقول صاحبه « لا يعرض لتاريخ أشخاص بعينهم بل لتاريخ العقل الانسانى وتطوره »(٤٠) فهو اعتمادا على المناهج الاجتماعية فى دراسة تاريخ الأدب والتى ظهرت فى أعماله النقدية يربط شخصيات الفلاسفة بالمناخ الاجتماعى والتاريخى التى نشأت وتفاعلت فيه ويعلن هذا منذ البداية .

ويعطينا طه حسين ما يشبه « قانون المراحل الثلاث فى تطور التاريخى العقلى والحضارى فالمرحلة الأولى أدبية تبدأ بالشعر — هوميروس بدايتها ، فالحضارة سواء كانت اليونانية أو العربية قامت على الشعر . و « هل كانت توجد للحضارة اليونانية التى انشأت سقراط وأفلاطون لو لم توجد البداوة اليونانية التى سيطر عليها شعر هوميروس وخلفاؤه ؟ ويبدأ بعد أن يتناول هوميروس بسقراط مبينا كيف انتقلت قيادة الفكر من الشعراء الى الفلاسفة [المرحلة الثانية] موضحا أسباب ذلك فى تطور المجتمع اليونانى نفسه الذى يختلف عن المجتمعات الشرقية مناقشا العلاقة بين الشرق والغرب . وطبيعى عنده الا يكون للشرق فى تكوين الفلسفة اليونانية والعقل اليونانى وللسياسة اليونانية تأثير يذكر ، انما كان تأثير الشرق فى اليونان تأثيرا عمليا ماديا لا غيره .

واعتمادا على « ليون روبان » يتناول تاريخ الفكر لليونانى منبها الى ضرورة العودة الى دراسة اليونان اقتداء بالأوربيين فاذا قد أخذنا فى العصر الحديث نسلك سبيل الأوربيين ، لا فى حياتنا العقلية وحدها ، بل فى حياتنا العملية على اختلاف فروعها ، فليس لنا بد من أن نسلك سبيل الأوربيين فى فهم هذه الحياة ... واذا كان الأمر كذلك علينا أن نتبين كيف كانت حالة الفكر فى تلك العصور اليونانية الخصبة . ويبدأ من هؤلاء الفلاسفة بأبيهم وزعيمهم جميعا سقراط .

لقد نشأ سقراط مقابل تلك الحالة الشكية المتهاوية للتى ظهر فيها السوفسطائيون ، ويتناول حياة سقراط ويعرض لموقف الباحثين

المعاصرين من قضية وجوده ــ وتلك مسألة سنناقشها فى حديثنا عن الشك عنه طه حسين ــ ثم يتناول الفلسفة السقراطية وهى تنحصر عنده فى شيئين : الأول أن الانسان قد جهل نفسه فى جميع العصور المتقدمة وكان من الحق عليه أن يبدأ بنفسه فيدرسها ويتبين أمرها ، حتى اذا فرغ منها استطاع أن ينتقل الى الخارج • والثانى : أن الفلسفة يجب أن تقوم منذ البداية وقبل كل شىء على الأخلاق •

لن أهمية سقراط تظهر من سياق خطاب طه حسين فى كونه « أراد أن يثبت الحقائق ، ويسلك فى اثبات هــذا كله ســبيلا تقرب كل القرب من الســبيل التى سلكها « ديكارت » وهى أن يثبت وجود نفسه أولا ، فاذا ثبت له وجود نفسه فقد ثبت ان فى العالم حقائق ثابتة[41] • ثم يتحدث عن منهج سقراط ، وتأثيره والمدارس التى نشأت حول فلسفته ، ثم يقف عند أهم تلاميذه أفلاطون وأرسطو •

ويتناول أفلاطون فى فصل طويل يعرض فيه لعلاقته بسقراط والسمات المشــتركة بينهما سواء ميولهما الســياسية وموقفهما من الديمقراطية أو موقفهما من السفسطائية ويتحدث عن رحلات أفلاطون المختلفة ومصادر فلسفته ويبين النواحى التى اهتم بها والتى يمكن النظر اليه من خلالها : ناحية الأديب الكاتب ، ناحية الشــعر والخيال ، ناحية الفيلسوف الباحث فيما بعد الطبيعة ، ثم ناحية الفيلسوف الخلقى الذى يؤسس لعلم الأخلاق ، والسياسى الذى وضع علم السياسة والنفس ثم يعرض لفلسفته فى المعرفة ، ويتحدث عن عالم المثل وبقية أجزاء فلسفته فى الألوهية والتربية والسياسة وغيرها ، وينتقل منه الى تلميذه الذى كان يسميه « العقل » وهو أرسطو •

ولارسطو أهمية خاصة عند طه حسين ترجم له كتابا فى السياسة وكتب مرحبا بترجمة لستاذه لطفى السيد لكتابه فى الأخلاق فهو أقرب الى البؤرة المرجعيــة له فيما يتعلق بالجــانب العقلى عند اليونان • وأرسطوا عنده سقراطى أفلاطونى من حيث أنه يقيم فلسفته على أن

الحقائق ثابتة ، وعلى أن هـذه الحقائق الثابتة تنتهى فى آخر الأمر الى حقيقة عليا ، ولكنه يخالفهما فى طريقة البحث والتفكير والنتائج الفلسفية وربما كان من الحق أن نقول انه يخالف سـقراط وأفلاطون مخالفة شـديدة فى تكوين عقله وتوجيه هـذا العقل الى حقـائق العلم وظواهر الحياة . وهـو عنده عالم « قبل أى شىء يهجم على موضوعه هجوما دون أن يدور حوله بالحوار والمناقشة ، ويعنى بالفكرة قبل أن يعنى باللفظ الذى يصوغها فيه . فارسطو هو « الفيلسوف الوحيد الذى حاول فى العصر القديم أن ينظم العالم الانسـانى من جهة ويستقصى قوانين التفكير والتعبير والسـيرة العامة والخاصـة من جهة أخرى » . فقد استقصى أرسـطو فى المنطق قوانين العقل الانسـانى فى البحث والتفكير على اختلاف درجاتهما ، وأطوارهما وهـذه القوانين ثابتة لا تتغير ، ملائمة للانسـان من حيث هو انسان ، لا من حيث انه شرقى أو غربى ولا من حيث أنه قديم أو حديث . وكما أنه منطق لرسـطو خالد فأدبه خالد أيضا يريد بهذا الأدب « قوانين البيـان فى العبارة والشعر والخطابة ، فهذه القوانين باقية خالدة لانها للصور الطبيعية لتعبير الانسان عن آرائه . ويفيض — بالطبع — فى الحديث عن ذلك وعن أثره فى الآداب المختلفة .

ومن هنا فارسطو قائد من قادة الفكر ، وهو أكبر قائد ـــ سيعود اليه فيما بعد ـــ ففلسفته سيطرت منذ ظهورها على العقل الانسانى القديم ، وكان لهـا أكبر الأثر فى تكوين العقـل العربى الاسـلامى » وهى التى كونت العقل الأوربى فى القرون الوسطى . « بل هناك ميزة يختص بها أرسطوا دون غيره من الفلاسفة القدماء والمحدثين ، وهى ان خصومه والمنتمين الى المذاهب الفلسـفية والدينية المناقضة لفلسفته يتخذون فلسفته نفسها وسيلة الى محاربته »(٤٢) .

ومن الشـعر والفلسفة ينقلنا طه حسين الى مرحلة أخرى من مراحل فلسفة تاريخ العقل البشرى ، الى السياسة ويبدأ بالاسكندر

اما لمــاذا يتناول الاسكندر بين قادة الفكر فذلك لأنه لم يكن فقط قائد جيش ، « وانما كان قائد فكر قبل كل شيء وبعد كل شيء وفوق كل شيء ، لم يفهمه معاصروه ولم يفهمه خلفاءه وفهمناه نحن ، ولكننا لم نفهمه بعد كما ينبغي . فهو لم يرد غزو الأرض وتحقيق فتوحاته العسكرية ولكنه كان يبغى مثل الفلســفة توجيه العقل الانسانى[43] الاسكندر اذن قائد من قواد الفكر ، بل هو أشــد قادة زعماء الفكر القدماء إنتاجا وأكثرهم نفعا ، فما قيمته الفلسفية اليونانية كلها لو لم يتح لها الاســكندر ، ليذيعها فى أقطــار الأرض ويبثها فى مختلف الشعوب . ومن الاسكندر الى يوليوس قيصر ، فاذا كان الاسكندر صاحب الفكرة فقد كان قيصر منفذهــا .

وتحت عنوان « بين عصرين » يتحــدث عن تخلى الفلسفة عن قيادة الفكر للدين ، ويمضى سريعا فلا يتوقف للحديث عن المســيح مثلما تحدث عن : سقراط وافلاطون والاسكندر وقيصر ، وسريعــا أيضا يبين أن قيادة الفكر اســتقرت للاسلام والمسيحية طوال القرون الوســطى ، ولكن الله كان قد أراد أن تسترد الفلسفة السياسية قيادة الفكر مرة أخرى ، وقدر للاســلام والمسيحية أن يدعا قيادة الفكر بعد ما استأثرا بها هــذه القرون الطوال . ويرى أن للنهضة الأوربية الحديثة قامت على اكتشــاف الكتب الفلسفية والآثار الأدبية والفنية التى تركها اليونان والرومان . « فقد كان هؤلاء الفلاسفة من اليونان أرقى من الأجيال التى عاشوا فيها ، وكانوا قد سبقوا هــذه الأجيال إلى حيث لم تســتطع أن تدركهم . ولم يكن من بد ، من أن تنتظر فلسفتهم قرونا طوالا حتى يتم نضوج العقل الانســانى فيحسن اســاغتها واستثمارها . ولم تكد تظهر هــذه الفلسفة وتشييع بين المحدثين حتى آتت ثمرها طيبــا منتجا ، واذا هى توجــد نفرا من الفلاسفة والساســة تولوا قيــادة الفكر حتى أنتهوا به الى الثورة الفرنسية الى ما نحن فيــه الآن »

ويغير طريقته فى البحث فى الصفحات الأخيرة حين يتحدث عن « العصر الحديث ذلك لأن موضوع البحث نفسه قد تغير ، ولأن الظروف التى تحيط بالعقل الانسانى قد تغيرت تغيرا عظيما وظهرت فروق كثيرة بينها وبين تلك الظروف التى كانت تحيط بهذا العقل أثناء العصور القديمة والقرون الوسطى . ومن هنا لم يكن من الحق ولا الصواب — « أن نبحث فى هذا العصر عن قيادة واحدة للفكر ، أو عن نوع واحد من قادة الفكر .. انما عن قيادات للفكر وعن أنواع من قادة الفكر . وتلك مهمة لم يقم بها طه حسين فى هذا الكتاب ، ويعتذر الرجل عن عدم الافاضة فى الحديث ، لان درس المحدثين من قادة الفكر على اختلاف ما تفرقوا فيه من فروع حياة العقل والشعور يحتاج الى سفر آخر بل الى أسفار »[٤٤] .

ونلمح الاهتمام بتاريخ الفكر اليونانى باعتباره جزءا من تخصصه قبل كتابه « قادة الفكر » وذلك حين يحدثنا عن مؤتمر العلوم التاريخية ببلجيكا . ويحدثنا طه حسين عن ثانى أيام المؤتمر ويقص علينا أنه ترك لجنته وذهب الى لجنة أخرى مجاورة هى لجنة تاريخ الحضارات فى العصر القديم ، أو بعبارة أصح « لجنة التاريخ العقلى فى العصر القديم » ويبين دهشته من موضوع المحاضرة وهى دهشة تفيدنا نحن هنا ، وتدهشنا لانها تبين موقف طه حسين من الشك فى ابريل ١٩٢٣ . ذلك أن أحد الفلاسفة البلجيكيين هو الأستاذ « دوبريل » ألف كتابا فى تاريخ الفلسفة اليونانية زعم فيه ان البحث التاريخى الصحيح ينتهى بالباحث الى أن سقراط شخص خرافى لم يوجد ، ولم يعرفه التاريخ ، يقول طه حسين « اعترف بأنى دهشت الدهش كله حين قرأت عنوان المحاضرة فما كنت أظن أن وجود سقراط يصل فى يوم من الأيام الى أن يكون موضوع بحث فضلا عن أن يكون موضوع انكار[٤٥] . ينكر طه حسين هذا الشك ويشك فى هذا الانكار .

لكن الأستاذ « دوبريل » وجد طريقا الى الشك ، وفى الحق إنه لم يخترع هذه الطريق فهى موجودة من قبل . فالمحدثون من مؤرخى الفلسفة عاجزون الى الأن كل العجز عن تحقيق فلسفة سقراط فهم يؤمنون بوجوده ، لكنهم لا يستطيعون أن يبينوا فلسفته بل هناك ما هو أغرب من هذا لا يستطيعون أن يصفوا سقراط ولا أن يميزوا شخصيته المعنوية فلسقراط شخصيات كثيرة تختلف باختلاف تلاميذه . واذا كان الأمر كذلك فما الذى يمنع من الشك فى وجوده تلك نظرية الأستاذ « دوبريل » . وكم كانت سعادة طه حسين كبيرة حين نهض لنقض هذه النظرية أحد الأساتذة الفرنسيين وهو « لفيفر » . فقد أعجب بهذا الأستاذ ولم يكن مصدر هذا الاعجاب اقتناعه بردوده وانما كان مصدره قبل كل شىء هو حبه سقراط وحرصه على أن يكون شخص سقراط شخصا حقيقيا تاريخيا . ان طه حسين يرفض شك دوبريل القائم على الأدلة ويسعد بحماسة عاطفية بعيدة عن الاقتناعه العقلى بردود لفيفر حين يتناول الشك أحد عناصر نموذجه الغربى ، وهو موقف يختلف عن شكه الذى سوف يعلنه بعد أقل من ثلاثين شهرا فى « الشعر الجاهلى » وهو ما سنتناوله حين نناقش موقفه النقدى أما الآن فلنتابع الخطاب الفلسفى اليونانى فى حديث رائد العقلانية عن المعلم الأول أرسطو بمناسبة ترجمة أحمد لطفى السيد لكتابه الأخلاق .

يسعد طه حسين سعادة غامرة بظهور هذه الترجمة فى العربية ويكتب عنها باعتبارها « حادثا أدبيا ذا خطر » فان ظهور مثل هذا الكتاب بقلم مثل هذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التى ألفناها أو أتاح لنا الدهر أمثالها فى مصر من حين الى حين . فليس هناك فيلسوف يمكن أن يقارن بأرسطو ، فطه حسين يعى قيمة ومكانة المعلم الأول : « فلست أعرف له نظيراً منذ ظهرت الفلسفة الانسانية وما أعتقد أن أحدا غيرى يستطيع أن يجد له نظيرا » و « مهما يكن من شىء فأرسطو هو المعلم الأول حقا كما سماه العرب ، وهو

أبو الفلاسفة حقا وابقاهم سلطانا وأرفعهم مكانا وأشدهم ثباتا للدهر وقوة على الأيام » . فأرسطو هو الذى وضع علم الأخلاق ، كما وضع علم المنطق وعلوما أخرى مختلفة ، بمعنى أن أحدا من الفلاسفة لم يسبق أرسطو الى تدوين المنطق على انه علم يدرس والى تدوين الأخلاق على أنه علم يدرس(٤٦) .

لا يريد أرسطو — وهو مثل طه حسين ، ونموذجه اليونانى الأعلى — أن يسلك فى الفلسفة مسلك الذين تقدموه ، وانما كان يريد أن ينظم جهود العقل الانسانى ونتائج هذه الجهود ، وأن يرسم لهذا العقل سبيله الى الرقى العلمى والأدبى . وقد وفق أرسطو فأصبحت فلسفته فلسفة الانسانية وأصبح منطقة بالقياس الى العقل الانسانى كعلم منافع الأعضاء والتاريخ الطبيعى بالقياس الى العقل الانسانى كعلم منافع الأعضاء والتاريخ الطبيعى بالقياس الى الأجسام . وأصبحت أخلاق ارسطوا وسياسته أساسا لهذا العلم الفتى الخصب الذى لم يؤت بعد ثمرلته الناجحة علم الاجتماع » . وهو يؤكد اهمية وضرورة أرسطو للحضارة ولا يرى مبالغة فى قول بعض الفرنسيين لو أن هذه الحضارة الحديثة أزيلت وأريد تأسيس حضارة جديدة لكانت فلسفة أرسطو أساسا لهذه الحضارة الجديدة(٤٧)

ويبين حين يعرض للكتاب اننا بازاء ثلاثة كتب وهى أخلاق أرسطو ومقدمة المترجم الفرنسى « سانت هيلير » التى من اليسير جدا أن تطبع مستقلة فاذا هى كتاب قيم فى تاريخ علم الأخلاق وتصدير أحمد لطفى السيد الذى يتناول حياة أرسطو وكتبه ونفوذ فلسفته على مر العصور . ثم يذكر موضوعات الكتب العشر التى يحتويها « أخلاق أرسطو » .

ويثير حديث طه حسين عن ترجمة لطفى السيد لكتاب أرسطو قضية هامة تتعلق بموقف طه حسين نفسه من التراث اليونانى الذى يمجده أشد التمجيد ومن أجل ذلك يصدر احكاما لا تتفق مع أحكامه

المعروفة فى كتاباته المختلفة . فطه حسين داعية التجديد يشيد بالتراث القديم ويدافع عنه بحماس لأنه يونانى ولأنه أرسطى فهو يرى : « ان أوربا الحديثة قد جددت الفلسفة فى جميع فروعها واستحدثت من العلم ألوانا لم يعرفها أرسطوا .. ولكن هناك شيئا آخر لا شك فيه وهو أن تجديد الفلسفة واستحدلث العلم لم يبلغ من فلسفة أرسطو الاقليلا وقليلا جدا . وما زال أرسطو المعلم الأول وما دمنا لا نعرف فيلسوفا مهما يكن للفرع الذى يختص به من فروع الفلسفة لا يرجع اليه ولا يعتمد عليه .

ولا يتوقف الحماس لأرسطو الذى ترجم له وتناول « مذهبه فى السياسة والاجتماع » وجعله من أهم « قادة الفكر » بل تلمس مناسبة حديث شعراء مصر عند ترجمة أحمد لطفى السيد ليميز لنا أدق التفاصيل بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون . يقول فى مقالته « شعراؤنا ومترجم أرسطو » : لقد تعلق شوقى بأرسطو وأراد أن يشيد بذكره ويرفع شأنه ، ولعلك تدهش ولعل شوقى نفسه يدهش اذا قلت لك وله انه لم يمدح أرسطو وانما مدح أفلاطون .. انه يصف أرسطو بأنه سبق الى التوحيد فأعلنه قبل البنية والخطيم وقبل المسيح أيضا ، وبأنه كان قدسى الروح .. ولذا كان بين فلاسفة اليونان من سبق الى اعلان التوحيد فليس هو أرسطو ، وربما لم يكن هو افلاطون ، بل ربما لم يكن هو سقراط أيضا ، فقد سبق فلاسفة الى اعلان التوحيد فى القرن الخامس قبل المسيح . ولكن الشىء الذى يستحق العناية هو أن هناك فيلسوفا يونانيا يقرن الى المسيح وتعتبر فلسفته أصلا من أصول الديانة المسيحية ومصدرا من مصادرها . هو افلاطون صاحب المثل الذى أمعن فى طلب المثل الأعلى والذى استطاع أن يرقى بالنفس الانسانية والفكرة الالهية الى حيث لم يسبقه ولم يدركه فيلسوف بعده »[٤٨] .

ومن هنا فأفلاطون هو الجدير بالشعر وليس أرسطو الذى لم يرفع بصره الى السماء ، وانما خفضه الى الأرض ، ذلك لأنه لم يكن

هناك فيلســوف تلائم فلسفته الشعر حقــا ، أو قل اذا كان هناك فيلسوف هو الشاعر حقا فهذا هو افلاطون لا أرســطو . ولو عرف شوقى الله أرســطو ، هذا الاله العاجــز الجاهل المفتون بنفســه المنصرف الى جماله عن كل شيء الذى لا يعلم الا نفســه ولا يفكر الا في نفسه ، لرثى لهذا الاله ولرثى لأرسطو نفسه ... « لم يخطر التوحيد كما نفهمه لأرســطو ، ولعله لم يخطــر لغيره من فلاســفة اليونان [٤٩] .

لا يطلب طه حسين من شعرائنا فهم المذاهب الفلسفية ، ولا أن يدرســوا ما بعد الطبيعة ويتقنوا مذاهب الفلاسفة فيه ولكنه يقف أمام جهل الشعراء وأئمة البيــان الى حد أن تيل اليهم أن أرسطو كان حلو النثر رخيم الصوت قدسى النفحات تشبه آثاره السلافة . صف بهذه الأوصاف كلها أفلاطون فلن تبلغ من وصفه ما تريد ولكن لا تصف بها أرسطو . فكم كد نثر أرسطو عقولا وصدع رؤسا .. فهو نثر عالم قــد أتقن لغته وعرف كيف يستغلها ويستثمرها ، ويلائم بينها وبين حاجات العلم والفلســفة .

وهو يرى أن الشعراء الثلاثة : حافظا وشوقى ونسيما لم يفطنوا للغرض من تأليف الكتــاب فهم فتنوا بلفظ الأخلاق وخيل اليهم أن أرسطواقد قصــد الى اصلاح الأخلاق يوم ألفه ، ولمن لطفى قد قصد الى اصــلاح الأخلاق يوم ترجمه ولكنه يوضح أن الغرض الأول من تأليف الكتــاب وترجمته علمى لا عملى ، وان المؤلف والمترجم أراد خدمة الفلسفة قبل أن يفكرا فى الوعظ والارشــاد[٥٠] .

ثالثا : الخطــاب الفلسفى الاســلامى :

وينبغى أن نتوقف أمام اهتمام طه حسين بالفلسفة لدى المسلمين وقد اختار المعرى ليعرض لنا فلســفته فى أول كتابة منهجية له عن « ذكرى أبي العلاء » التى تقدم بها كرسالة للدكتوراه الى الجامعة

الأهلية ونوقش فيها ١٩١٤ ودلالة هـذا التاريخ أنه يوضح الاتجاه العقلانى لدى طه حسـين حتى قبل سـفره الى فرنسـا وقبل تأثره بالمناهج الغربية ، وهو موضوع ظل ملازما للعميد بعد ذلك فهو يخبرنا أنه أراد أن يتخذ من المقارنة بين أبى العلاء وأبيقور موضوع رسالة فلسفية يقدمها الى جامعة مونبلية(٥١) . ويهمنا أن نقف أمام هـذا العمل الذى تتضح فيه القراءة الفلسفية لطه حسين ومعالجته النافذة للموضوعات الفلسفية المختلفة .

فقد قدم دراسته للجامعة الأهلية بعنوان « ذكرى أبى العلاء » ١٩١٤ وطبعت عـدة طبعات وظهرت ١٩٣٠ بعنوان تجديد ذكـرى أبى العلاء وهى مقسمة الى خمس مقالات الأولى « زمان أبى العلاء ومكانه » ثم حيـاة أبى العلاء ، والثالثة أدب أبى العـلاء ، ثم علم أبى العلاء وتتوج المقالة الخامسـة جهده بتناول « فلسفة أبى العلاء » وهى أوسع أقسام الكتاب ومع ذلك يرى أنها وقد ألمت بأمهات المسائل من الفلسفة العلائية شـديدة الايجاز يحتاج الى أن يفصل القول فيها تفصيلا يفى بما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة ابيقور من صلة(٥٢)

ورغم حديثه التفصيلى عن العلوم الفلسـفية فى المقالة الأولى وهو يتناول الحياة العقلية فى عصر أبى العلاء وبيانه لاهتمام الرجل بدرس الفلسفة وتحديده مفهوما للفلسفة يتسع الى حد يجعله يضم ما جاء فى اللزوميات(٥٣) ومن هنا يرى أن الفلسفة هى مفتاح فهم أبى العلاء فمن درسـوه من العرب لم يوفوا هـذه الناحية حقهـا والذين ارخوا له من الفرنج لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفته « ولعلنا أول من استطاع أن يفصل الفلسفة العلائية تفصيلا ويظهر الناس على أسرارهـا ودقائقها(٥٤) .

وتتضح ثقافة طه حسـين الفلسـفية وعمق المـامه بالفلسـفة الاسـلامية واليونانية حين يتناول الأساس الذى تقوم عليه فلسفة أبى العلاء حيث نجـد تحت عنوانه « أصول فلسفته » يعرض لنـا

الاتجاهات الفلسفية المختلفة عرضا وافيا ويبين انه ليس من الافلاطونية المحدثة ، التى ترى أن العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر غير الحس هو الاشراق ، ولا هو من السفسطائية التى كان لها سلطان عظيم على العقول اليونانية • فهو ليس سفسطائى كما ذهب الباحثون الغربيون ولاشـاك كما ذهب الذهبى ، والواقع ان أبا العلاء لم يتخذه لنظره الفلسفى مذهب أهل السـنة ولا مذهب السفسطائية وأصحاب الشك ولا مذهب المعتزلة أيضا »(٥٥) وذلك لانه لا يؤمن الا بالعقل وحده •

ويعرف لنا فلسـفة (موضوع فلسفة) أبى العـلاء الطبيعية والرياضية والالهيـة والعملية • ويأتى بأشـعار توضح موقفه فى موضوعات الفلسفة الطبيعية ، فى المـادة والزمان والمكان واللاتناهى فأبى العلاء يرى رأى الفلاسـفة فى أن الأجسـام تأتلف من مادة قديمة خالدة وصور تختلف عليها • كما يرى أيضا قدم المكان ولاتناهى العالم • وحين يتناول فلسفة أبى العلاء الالهية يقسمها ثلاثة أقسـام هى : ما يتعلق بالاله ، وما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم وما يتصل بالرسل والشرائع وينتهى طه حسين من تحليله الى أن الرجل اسـلامى النزعة يونانيها فيما أثبته من القـدرة الشاملة والوحدة المطلقـة • ويرى أنه يفارق المسلمين ويوافق من اليونان أرسطوطاليس فى اثبات ان الله عز وجل سـاكن غير متحرك ولا متنقل فالمسـلمون ينزهون الله عن أن يوصف بالسكون والحركة لان السكون عجز والحركة عرض وكلاهما عليه محال ويحلل تحليلا فلسفيا عميقا له جدته هـذا الفارق حيث يحس القـارىء أننا أمام فيلسـوف له تمكنـه من القضـايا والاصطلاحات والأدوات الفلسفية •

وفى تناوله للفلسفة العملية عند شـاعره الفيلسوف يتحدث عن أصل الانسـان وغرائزه ، ويرى أن الانسان شرير بطبعه وقد ذم الدنيا ، لذا كره الوجود وآثر العدم ومن هنا رفض الزواج • ثم يتحدث عن الأخلاق أهم فروع الفلسفة العملية ويرى أنها تتطلب دراسة وافية

لذا فهو يكتفى ببيان القاعدة التى بنى عليها المعرى رأية فى الأخلاق وهى : « قاعدة اللذة » التى وضعها الفيلسوف اليونانى ابيقور . وحين يفرغ من ذلك يتناول خصائصه الفلسفية ليختتم كتابه الذى يصح أن يسمى بحق فلسفة أبى العلاء المعرى لانه تدور حول موضوعات الفلسفة المختلفة التى تضمنتها اشعاره والمتصفح للمقالات الأولى للكتاب يجدها تمهيد للأخيرة عن فلسفة أبى العلاء التى حددها لقا عقليا من خلال منهجه الواضح فى الفهم والتعامل مع التاريخ الأدبى الغربى حتى قبل أن يصطنع المنهج الديكارتى .

رابعا ـ الخطاب الفلسفى الحديث :

كان طه حسين داعياً الى الحرية الفكرية والى التزام المنهج العقلى الصرف حتى فى البحوث التى تبدو غير خاضعة لذلك للمنهج كما فى « الأدب الجاهلى » . فكان الدكتور طه حسين بهذا الذى صدر به بحثه فى الأدب الجاهلى ـ كما حدد ذلك زكى نجيب محمود فى دراسته « الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة » كأنما يضع منهاجاً لحياتنا الجامعية كلها مؤداه ان يكون الباحث موضوعى النظر مستقلا حراً غير مقيد بالآراء السابقة التى قيلت فى موضوع بحثه لا يميل مع الهوى ملقيا بزمام بحثه الى المنهج وحده[٥٤] . والمنهج عند طه حسين هو محور خطابه الفلسفى الذى يعرض انجاز الفلسفة والعلم الأوربى الحديث حيث يتجه الى قبلته فى الغرب .

ويتحدد الغرب الآن فى الفلسفة العقلية الحديثة . هنا يأخذ ديكارت المكانة التى كانت لأرسطو « كانوا يعتقدون ان فلسفة أرسطو هى خاتمة الفلسفة وخلاصتها وكلمتها الأخيرة ، فجاء ديكارت وأنبأهم ان فلسفة أرسطو هى بدء الفلسفة لا آخرها ولا وسطها »[٥٧] . ومن هنا اهتمامه المكثف بفلسفة ديكارت هذا الاهتمام الذى يشغل طه حسين عام ١٩٢٦ . فقد كتب عن « ديكارت » فى جريدة السياسة دراسة هامة يقدم بها لكتاب الشعر الجاهلى . كما أكد « وجوب

درس الآداب وتاريخ العرب على طريقة ديكارت »[٥٨] . وأثار خطاب طه حسين عن ديكارت ردود فعل عديدة فكتب محرر جريدة الكشكول « نقد لمحاكاة طه حسين لديكارت »[٥٩] فى ١٩٣٦/٦/٤ وكتب عبد المتعال الصعيدى « منطق جديد ، لمولانا دكتور الجامعة » ورأى فيه « بحث تافه ودعوى عريضة »[٦٠] كما كتب محمد أحمد الغمراوى عن « الحكيم ديكارت فى اساءة طه حسين اليه ، حقيقة الشك عند ديكارت »[٦١] . والخطاب الديكارتى لطه حسين يظهر فى مقالته الهامة « ديكارت » التى تجدها فى كتاب « من بعيد » وهى التى نعرض لها الآن ثم نرجىء حديثنا عن المنهج الى بعد ذلك . والدكتور طه يعى أهمية ديكارت بالنسبة للفكر الحديث وضرورته لكل مثقف : « لقد أراد الله أن يظهر اسم ديكارت وفلسفته منذ ثلاثة قرون وان يطبع العصر الحديث كله بطابع ديكارت ، وان يتغلغل تأثير ديكارت كاسم أرسطو عنواناً لطور من أطوار الحياة الانسانية العامة التى تلزم الأجيال مهما تختلف بها الأزمنة والأمكنة »[٦٢] ، أراد الله هذا كله ، وأراد معه شيئاً اخر هو أن يظل ديكارت مجهولا عند طائفة من شيوخ الأدب فى مصر لا يعرفون اسمه ولا مذهبه . ينكر طه حسين اذن على أدباء مصر ـ الثلاثينيات ـ جهلهم بديكارت ويسخر منهم فديكارت ضرورة ثقافية ومعرفته هامة ، ينبغى أن يلم بها كل من يدعى الأدب .

فناقده الشيخ علام وأصحابه يرون رأى القدماء ، ويكتبون أن الأديب يجب أن يلم من كل شىء بطرف ، ويجهلون ديكارت وفلسفته واثره البعيد فى حياة العقل والشعور وهم يجهلون ناساً آخرين غير ديكارت وأشياء أخرى غير فلسفة ديكارت ، ولكنهم مع ذلك يرون أنهم أدباء . فديكارت ليس شيئاً وفلسفته ليست شيئا ، والحق أن عليهم أن يلموا من كل شىء بطرف فأما ما ليس « شيئا » فلا ينبغى أن يلموا منه بقليل أو كثير . فاذا أردت أن تعرف لم لا يكون ديكارت شيئا من الأشياء ففى جواب ذلك قولان ـ كما يكتب ساخراً ـ احدهما ان الشىء الذى ينبغى أن يلم الأدباء بطرف منه هو الشىء

الرسمى الذى اشتمل عليه التعليم الرسمى فى وزارة المعارف ، وليس فى للبرنامج الرسمى لوزارة المعارف ذكر ديكارت ولا فلسفة ديكارت ، واذن فهما ليسا فى الورقة الصفراء .. واذن فليس الأديب مكلفا أن يلم منهما بطرف لأنهما ليسا شـيئا . هذا أحد القولين : وهناك قول آخر وهو أن الشيء الذى ينبغى أن يلم الأديب منه بطرف هو الشرق القـديم[٦٣] .

هنا ينبه طه حسين الى أوربا والغرب حيث يجد أسس مشروعه الذى يقدمه لقارئه الذى ينبغى عليه أن يواكب ثقافة العصر ومن هنا سخريته الشديدة ممن يجهلون الفيلسوف الذى طبع العصر بطابعه . فاوربا عندهم ليست شـيئا وديكارت ليس شـيئا وفلسفته ليست شـيئا ، وجهل أوربا وديكارت وفلسفته ليس من الأمور التى تعاب على الأديب ... فلشيوخ الأدب أن يعتذروا أو أن يفاخروا بأنهم يجهلون ديكارت وفلسفته لأنهما ليسا شـيئا[٦٤] .

ومعرفة ديكارت مما يفخر به طه حسين فهو احد الذين يعرفون لغة أجنبية واحد الذين يحسنون لغـة ديكارت ، واحد الذين قرأوا ما كتب عن ديكارت يقول : « انى اهدى هـذا البحث [عن ديكارت] الى الذين يعرفون ديكارت من المتفرنجة والمتعلمين على اختلافهم ذلك انى أعلم من أمر ديكارت ما لا يعلم الناس فى مصر ، فقد كنت أريد أن أضع فيه كتابا واضطرنى ذلك الى كثير من البحث والتحقيق والى ألوان من الاستقصاء والاستقراء . ولكنى لا أسف على ما لقيت من عناء فقد وصلت الى نتائج غريبة وقيمة » ويقص علينا قصة طويلة أظنها من باب الخيال ومن قبيل السخرية من شـيوخ الأدب . فديكارت فيلسوف غريب حقاً . فقد كان يأتلف من شخصين يختلفان فيما بينهما كل الاختلاف : احدهما فيلسوف معتدل معقول (هو ما نعرفه) . والشخص الثانى هو ما لفتنا وبهرنا لـما فيه من غرابة . ويرى ان أفضل طريق لشرح هـذه الناحية الخفية من حياة ديكارت هى تلخيص

بعض ما كتبه عن نفسه • ويأتى لنا طه حسين بقصص عجيبة عن ديكارت الذى لاقى يهوديا كان يبطن الاسلام وصعدا فى الفضاء على جرة لقا بها العالم ، ويفيض فى هذه القصص وينتهى من ذلك موجها حديثه لناقديه قائلا أنه يعتمد على ذكائهما فى فهم فلسفته [فلسفة ديكارت] من هذا الفصل • وهنا يصل خطاب الى ذروته بأقصى درجات السخرية حين يعلن ان « للرجل [ديكارت] نوعين من الفلسفة : احدهما سخيف ضعيف هو الذى اعتمدت عليه فى كتاب الشعر الجاهلى ، لأنى لست من أهل التصوف ولا القادرين على التسفع والتطلع • والآخر قيم ممتع خصب لجيد يلتمس فى كتب الحلاج وابن عربى وكتاب الدياربى وشمس المعارف الكبرى ، وفى رسالة صغيرة توجد فى مكتبة الأستاذ الجليل أحمد زكى باشا بقسم المخطوطات يقال لها « دومة فى نومة »[65] •

ومن فخره بمعرفة ديكارت وسخريته من جهل الجاهلين به يتوجه بالحديث لصاحب المعالى وزير المعارف مبينا له — ولنا — انه لو سئل تلميذ أوربى عن ديكارت فى امتحان الشهادة الثانوية وجهل كما يجهله أساتذة هذه المدرسة العليا لحيل بينه وبين الشهادة التى يطلبها ... ويرى انه لا ينبغى أن يكون فى مدراسنا العليا أستاذ أو طالب يجهل اسم ديكارت أو فلسفته أو أثره فى هذا العصر الحديث •

ولا يقتصر خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على « ديكارت » بل يتناول « فولتير » ولفولتير أهمية خاصة بالنسبة لطه حسين فقد تنبأ لطفى السيد له بأنه سيكون موضعه من مصر موضع فولتير من فرنسا » • كما تناول كلا من « رينان » و « الفيلسوف تين » • وأفاض فى الحديث عن روسو ودوركيم وبين خصائص كل منهما فى عدة مواضع منها حديثه عن تأثر منصور فهمى[66] بهما ، وأثناء عرضه لكتاب محمد حسين هيكل عن روسو[67] • وتحدث عن سارتر فى مجلة « الكاتب المصرى » • وعن الفلسفة الوجودية فى كتابات عديدة

اما مباشرة أو حين يعرض لنتاجها الأدبى ، يقدم لنا أبعادها وخصائصها وهو يتناول مسرحية البيركامى « سوء تفاهم » فى كتابه « نقد واصلاح » ــ التى تنتمى عنده الى لون جديد من الأدب التمثيلى المتشائم عرفه الفرنسيون منذ أواخر الفترة التى انقضت بين الحربين العالميتين ... ونشأت فلسفة متشائمة الى جانب هــذا الأدب المتشائم تقوم على اعتداد الانســان بنفسه ، وبنفسه وحدها وعلى اهدار القيم القديمة واستحدث قيم جديدة ... ويقدم كامى باعتباره احد هؤلاء المتشائمين فقد « واجــه قراءه فى أواخر الحرب الثانية وفى أعقابها بمذهبــه الفلسفى المشــهور مذهبت العبث .. وهو مذهب يقوم على أن وجود هــذا العالم لا حكمة له فيما يرى العقل .. ويرى طه حسين أن أمثال هــذه القضية التى تغلب عليها الفلسفة وتستأثر بها من دون الأدب كثير فى الأدب الفرنسى المعاصر ، وكتابه الظاهرون هم هؤلاء الثلاثة : جان بول ســارتر ، والبيركامو ، وجبرييل مارســيل ولمن كان ثالثهم يذهب بفلسفته الوجودية مذهبا دينيا مسيحيا »[٦٨] .

ويلاحظ اقتصار خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على الفكر الفرنسى ، فالفرنسية هى لغته الأساسية التى يتعامل بها ونافذته على الفكر الغربى فمن الصعب أن تجد لديه خطابا فى الفلسفة الانجليزية وهو كذلك يبتعد عن الفلسفة الألمــانية التى تتصف عنده بالغموض والابهام ، كما يظهر من حديثه عنها حين يتناول كتاب « مطالعات فى الأدب والحياة » للعقاد الذى يقرن أسلوبه بهذه الفلســفة يقول : « اعترف بأن الفلســفة الألمــانية تمتاز عندي بالغموض والابهام ، وان الله لم يوفقنى فى يوم من الأيام الى أن افهمها أو أجد فيهــا لذة الا حين اقرؤها فى الكتب الفرنســية الملخصة . ومع ذلك فقد وجدت لذة عند أفلاطون وارســطو والفارابى وابن ســينا ، بل عند الدوانى والتفتازانى . وعند ديكارت وكونت واسبنسر وبرجسون ، وجدت اللذة العقليــة عند هؤلاء جميعــا ... ولكن لم أجدها عنــد « امانويل كانت » ولا عند « هيجل » ولقد ضقت ذرعا « بنقد العقل

المحض » ، و « نقد العقل العملى » وانصرفت غير مرة عن المؤلف الى الشراح الفرنسيين لا عرف شيئا عما أراده فيلسوف كسينزبرج .. وأنا أعترف بأن مقدمة العقاد قد ذكرتنى بتلك الأيام السوداء التى قضيتها مع « كانت » و « هيجل » واتهمت فيها نفسى بالغباوة والجهل ، وقلت مذعنا لقضــاء الله ضاحكا من نفسى ومن الفلسفة والفلاسفة : وفوق كل ذى علم عليم »[٦٩] .

ويتضح من هــذا الاستشهاد مدى المــلم طه حسين بالفلسفة الألمــانية ، رغم عدم تعاطفه مع لغة أصحابها التى أبعدته عنها ولم تبعده عن أصحابها الذين قرأ لهم وعنهم ما كتبه الشراح الفرنسيين فموقف طه حسين هنا ينصب على اللغة الالمــانية ، وليست على آراء فلاسفتها الذين يذكرهم ويذكر أعمالهم المختلفة بفهم عميق . واقتصار خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على ما قدمه الفلاسفة الفرنسيون أو بمعنى أدق على ما كتب بالفرنسية يجعل الخطاب قاصرا ، ويجب اكماله ، والترجمة هى وسـيلة اكمال هــذا النقص « فالترجمة من لغات أخرى قد لجأ اليها قدماؤنا حين نقلوا الفلســفة اليونانية عن السريانية وحين نقلوا بعض الآثار الهندية عن الفارسية ، ولجأنا اليها فى العصر الحديث ، وقد آن لنا فيما أعتقد أن نعدل عن هذا النقص ونبرأ من هذا القصور »[٧٠] .

يعى طه حسين أهمية الترجمة لاكمال هذا النقص فى الخطاب الفلسفى المعاصر وفى فصل خاص قصره على ترجمة الفلسفة فى كتابه « نقد واصلاح » يتناول تلك القضية حين يتساءل مؤكدا : والفلسفة ، انترجمها الى العربية كما ترجمها الأولون من العرب فغيروا بترجمتها طبيعة الحيــاة العربية ، وأقاموا بفضلها هذه الحضارة الاســلامية الرائعة التى لها أثرها الخطير فى احياء أوربا فى القرون الوسطى .. قبل أن يتاح لها العلم المباشر بفلسفة الأولين وآدابهم وفنونهم على اختلافها[٧١] وعلى هــذا التساؤل الذى يوضح حدود وأهمية الترجمة

ودورها فى رقى الوطن يتضح فى موقف طه حسين واجابته الواضحة فالرجل مؤمن أشد الايمان ولقواه بان ترجمة أصول الفلسفة الانسانية ضرورة من ضرورات الحياة الراقية فى كل وطن يطمح الى الرقى ويجد فى سبيله . وفى هذا يقول طه حسين مؤكدا ايمانه بدور الفلسفة فى « الرقى والنهضة » : وأنا مؤمن بان لا أمل لوطن حى يريد أن يرقى وأن يكون لحياته حظ من خصب ، لا أمل لهذا الوطن فى أن يبلغ ما يريد الا اذا عرف الفلسفة الانسانية على اختلاف مذاهبها وأوطانها »[٧٣] ولن نتوقف عند جهود طه حسين المختلفة فى الترجمة وقد سبق الاشارة الى بعضها ولكننا نشير الى نموذج محدد من نماذج اهتمامه بها سواء أقام بها بنفسه أم شجع الآخرين وطلب منهم القيام بها ، وفى اطار اهتمامه بالفلسفة الديكارتية والمنهج الديكارتى فقد ساعد على اقامة الاحتفال بذكرى مرور ثلثمائة عام على صدور « المقال فى المنهج » حيث شاركت مصر والجامعة المصرية بهذه المناسبة باقامة عدة ندوات وكتب باحثوها فى الصحف والمجلات المصرية والعربية ونذكر الندوة التى أقامتها كلية الآداب وحاضر فيها الفيلسوف الفرنسى ألكسندر كواريه عن المقال فى المنهج بعنوان « ثلاثة دروس فى ديكارت » وأشرف الرجل على الاحتفال ودعى الى نقل . دروس كوارية الى العربية فترجمها الأستاذ يوسف كرم ونشرتها الجامعة .

ويوضح هذا النموذج ــ حرص طه حسين على ترجمة « دروس فى ديكارت » ــ الاهتمام الشديد بالفلسفة والمنهج الديكارتى ، فأهمية الترجمة تتجاوز البحث الأكاديمى لتلبى متطلبات الحياة المصرية ولا تقتصر على مذهب دون آخر بل تقبل على الاتجاهات الفلسفية المختلفة وان كانت مخالفة ومعارضة لعقائدنا ، فقد ترجم العرب من فلسفة الفلاسفة ما يخالف الاسلام أشد الخلاف ، لم يمنعهم ذلك من ترجمته والرد عليه »[٧٣] . ستترجم الفلسفة اذن الى العربية ، ما فى ذلك شك ، صريحة كانت اجابة طه حسين وحاسمة ، وستترجم

قديما وحديثها مهما تختلف مذاهبها وأوطانها لأن طبيعة الحياة المصرية الحديثة تقتضى هـذه الترجمة وتفرضها فرضا[٧٤] لقد كان خطاب طه حسين الفلسفى موجها لتلبية ضرورات الواقع كما يراها هو ، سواء كان الخطاب الموجه تأليفا أو ترجمة أو تقديما لمنهج جـديد يشيع ما أشاع من حركة فى ذلك الجمود المسيطر على الحياة الثقافية . مما ينقلنا الى الطرف المقابل للبدايات الأولى لتوجه طه حسين الفلسفى ودراسته للمنطق وقوانينه العقلية الخالصة التى قد تتسم بذلك « الهدوء البارد » الذى تشيعه تلك المبادىء المنطقية الى ذلك « الصخب الملتهب » الذى صاحب نشره « للشعر الجاهلى » ودعوته لتطبيق المنهج الديكارتى على تاريخ الأدب العربى .

حول تطبيق المنهج الديكارتى فى النقد الأدبى

ولم يتقبل البعض هـذه الدعوة الحرة لأعمال العقل التى دعا اليها الرجل وتعللوا ذلك بما جاء فى كتابه من نتائج تصدم الرأى العام ، وسخروا من استخدام منهج ديكارت أو تساءلوا مستفسرين عن صاحب هـذا الاسم ومذهبه . والخلاصة أن كتاب « فى الشعر الجاهلى » أثار معركة كبرى انتهت بمثول صاحبه للتحقيق أمام النائب العـام بسبب خطورة بعض ما جاء به من أحكام[٧٥] حيث طبق المؤلف منهج الشك فلم يقبل شـيئا مما قاله القدماء فى الأدب وتاريخه الا بعـد بحث وتثبيت ان لم ينتهيا الى اليقين فقد ينتهيان الى الرجحان » . لقد ظهرت للرد على « الشعر الجاهلى » عشرات المؤلفات والمقالات الصحفية ، الا أن المعركة الفكرية الحقيقية حوله كانت فى الصحافة حيث نشرت السياسة الأسبوعية مقدمة الكتاب فى صفحة كاملة فى أول مايو ١٩٢٦ وأعلنت الصحيفة ان الكتاب سيظهر فى الأسـواق خـلال أيام قليـلة وسرعان ما رد الشـيخ علام سـلامة المدرس بدار العلوم فى نفس الصحيفة بهجوم على الكتاب وكاتبه وفى نفس العدد نشر طه حسين مقالا طويلا بعنوان « ديكارت » رد فيه على

مقال علام سـلامة وكذلك على مقال آخر نشر بالأهرام قبلها بأيام للشيخ محمد عبد المطلب المدرس بدار العلوم أيضا ويتضح من قول الأخير أنه لا يعرف ديكارت ولا فلسفته ، وانما كل ما عرفه عنهما هو ما كتبه طه حسين فى كتابه ويرى أن ديكارت هـذا لا يختلف مع الأسلام فى شىء ولكن طه حسين هو الذى أساء فهمه أو أساء شرحه .

ولم يكتف الخصـوم باتهام الرجل بتحريف ديكارت بل تابعوا الهجوم عليه من كل الجبهات فكتب عبد المتعال الصعيدى المدرس بالجامع الأحمـدى ؛ فى الأهرام ليتهم طه حسين بسرقة أفكاره من كتـاب جرجس صال « مقالة الاسـلام » وتقود جريدة « كوكب الشرق » الهجوم وتنشر فصلا من كتاب محمد أحمد الغمراوى « النقد التحليلى للشعر الجاهلى » ومقالا لمحمد لطفى جمعة ، وتتخذ « البلاغ » نفس الموقف فيكتب رئيس تحريرها عبد القادر حمزة مهاجما ، حتى نصل الى أخطر الاتهامات فيما يتعلق بموضوعنا حيث يعلن مصطفى صادق الرافعى أن أقبح ما فى الكتاب « انه يعلن تجرده عن دينه عند البحث .. يريد أن يأخذ النشء بذلك أتباعا لمذهب ديكارت الفلسفى الذى يقضى على الباحث بالتجرد من كل شىء عندما يبحث عن حقيقة وهذا لعمرى منتهى الجهل » . وينتهى الرافعى من ذلك الى ان طه حسين « أداة أوربية استعمارية يعمل على افساد أخلاق الأمة وحل عروتها الوثقى »(٢٦) .

والحقيقة أنه ينبغى أن نتوقف أمام هـذا الحكم الخطير ، وذلك بمناقشة قضية علاقة طه حسين بالغرب من جذورها ، وهل هو ناقل ومروج للفلسفة الديكارتية ؟ أو داعيه لأفكار معينة اتفقت مع المنهج الديكارتى فى بعض النقاط ؟ وهل هـذا الموقف دعوة للفكر الغربى أو تحديث العقل العربى ؟ وهل هناك علاقة بين النقل والترويج للفكر الغربى واسـتخدام بعض نظرياته وبين العمل لصالح الاسـتعمار ضد الوطن ومواطنيه ؟ تلك أسـئلة كان ينبغى أن يتوقف أمامها الرافعى

لمعرفة هل كان طه حسين – فى تعامله مع الفلسفة الديكارتية والفكر الغربى – يتخذ موقفا ذاتيا تلقائيا نابعا من اعجابه بالغرب ، أو موقفا استعماريا موجها ، أو كان تعبيرا عن مرحلة وصل فيها الفكر المصرى الى أعلى درجات وعيه ، وبلغت فيها الدعوة الى الديمقراطية والحرية والعقل الى غايتها ، كما تمثل ذلك فى الحركة الليبرالية خاصــة عند لطفى السيد ومحمود عزمى وطه حسين وآل عبد الرازق • ومن ثم تحتاج أحكام الرافعى الى التحليل والمناقشة العميقة فربما يكون فهم طه حسين لديكارت أعمق وأخصب من أى من المواقف العربية التى نعرض لها – ســواء على مستوى التأليف أو الترجمة لدى من يعرضون لأفكار ديكارت أو يوظفون نظرياته • فموقف طه حسين منهجى بينما لا ينصب نقد الرافعى على المنهج ولكن على النتائج • فطه حسين ينطلق من نفس الموقف الديكارتى ولا يتوقف عند تفصيلات معينة هنا أو هناك وهو يطبق المنهج فى مجال أبعد من المجالات التى استخدمه فيهـا صاحبه •

يرى د• فؤاد زكريا « أن الحملة التى شنها الأزهر ضد طه حسين « ومنهجه الديكارتى » بحجة أنها نماذج للتغريب الفكرى لم تكن فى واقع الأمر الا دفاعاً عن منهج « السلطة » والايمان المطلق الذى يقوم عليه نوع كامل من التعليم • فالمنهج الديكارتى لم يكن يهاجم لأنه غربى المنشأ بقدر ما كان يهاجم لأنه يدعو الى الشك والنقد واختبار صحة المسلمات واستدعائها أمام محكمة العقل • وتلك قيم فكرية تتجاوز ديكارت ، بل تتجاوز الحضارة الغربية ذاتها ، رغم أنها نتاج مؤكد لمرحلة من مراحلها • فهى قواعد يفيد منها الفكر الانسانى غربيا كان أم شرقيا • ومن هنا فان مهاجمة الأزهر لها كانت فى واقع الأمر دفاعاً عن منهج التســليم والتصديق والاذعان ضد خطر ساحق يهدده • وهجومه على كتاب « الشعر الجاهلى » كان فى حقيقته هجوماً على الجذور المنهجية التى بنيت عليها هــذه المؤلفات ، والتى يمكن أن يؤدى تطبيقها على ميادين أخرى الى نتائج أشد خطورة • انها ذاتها

معركة ديكارت مع رجال الدين المسيحى ، الذين لم يهاجموه من أجل مضمون فلسفته بقدر ما هاجمه من أجل منهجه الذى يهدد بالامتداد الى أخطر المناطق وأشدها حساسية فى ميدان الايمان »[٧٧] .

والسؤال المطروح هو : ما معنى تبنى المنهج الديكارتى من طرف كاتب عربى ؟ ان القاعدة الأولى من منهج ديكارت والتى اعتمدها طه حسين استهدفت الذاكرة كحامل للموروث المعرفى والعقدى . وتنص هذه القاعدة على اعادة نظر جذرية بحيث لا يبقى هناك سوى العقل الطبيعى فالى أى حد ، وبأى معنى كان طه حسين ديكارتيا ؟[٧٨]

نعرض هنا لموقفين هامين فى بيان ديكارتية طه حسين لحدهما يقدمه لنا حسين مروة فى « النزعات المادية فى الفلسفة الاسلامية » حيث يرى أن طه حسين أخذ الجانب الشكلى من مذهب الشك عند ديكارت مجردا عن مضمونه الفلسفى الديكارتى أو مفرغا من هـذا المضمون[٧٩] . وهو يفهم من اعلان طه حسين رغبته فى اصطناع منهج ديكارت انه يريد أن يبحث فى الأدب العربى وتاريخه وهو متحرر من النظرة السلفية الى هـذا التراث أى النظرة التصديقية المطلقة اليه . فطه حسين بعيدا جدا عن فكرة الغاء ما حفظه وعينا من الأدب العربى وتاريخه والذى يريده ينحصر فى انتاج معرفة جديدة معاصرة لهذا الواقع التاريخى الموضوعى متحررة من المعرفة السـلفية له خاضعة لـ « مناهج البحث العلمى الصحيح » ويشيد مروة رغم ذلك — رغم أخذ طه حسين بالجانب الشكلى من شك ديكارت بمعزله عن أسسه المعرفية — بمحاولة طه حسين فهى سابقة تاريخية ذات قدرة عظيمة[٨٠] .

ويقدم لنا محمود أمين العالم فى دراسته «طه حسين مفكرا» موقفا عميقا يوضح علاقة طه حسين بالمنهج الديكارتى فلم يكن موقف عميد الأدب العربى تبنيا لفلسفة ديكارتية فى التفكير بل كان وقوفا عند حدود الشك المنهجى لديكارت مطبقا على الأدب .. لقد واصل الدكتور

طه حسين فى الحقيقة طريقه العقلى الصارم الذى بدأه برسالته عن أبى العلاء ولم يكن الشك الديكارتى غير جانب من منهجه العقلى العام ولكنه ليس سمته الأساسية[٨١] .

ـ المنهج عند محمود شاكر :

ويتضح من هذين الموقفين ان المنهج الديكارتى جزء من منهج عام أراد طه حسين أن نتعامل به مع حياتنا الثقافية والفكرية . والحقيقة أن أهمية دعوته هى فى التأسيس للمنهج أنه أثار عقول عديدة ودفعها الى النظر مرة أخرى فى تاريخنا الثقافى والأدبى ، ويتضح هـذا لدى محمود شاكر المقابل التاريخى لطه حسين كما يتضح فى « المنهج » الذى قدمه لنا فى كتابه « رسالة فى الطريق الى ثقافتنا » وللدلالة واضحة فهو يريد منهجا (رسالة فى الطريق) خاصا بنا (الى ثقافتنا) وهى جزء لا ينفصل عن كتابه « المتبنى » كتبها كما يخبرنا وهو مريداً للكشف عن جذور التاريخ الذى أدى الى فساد حياتنا الأدبية والسياسية والاجتماعية والدينية وما نشأ فيها من المناهج التى كانت ولا تزال تسود الحياة الأدبية والثقافية » فرفضها جميعا واختار لنفسه منهجا كان كتاب « المتبنى » تطبيقا له[٨٢] .

ويرتبط ما قدمه محمود شاكر بكثير من أوجه الارتباط بما قدمه طه حسين فهو ولن كان ظاهريا يناقض ويضاد منهج الشك الديكارتى الذى اصطنعه عميـد الأدب العربى فهو يعمق ويؤصل فكرة المنهج وضرورته فى الحياة الثقافية العربية ، كما يتضح من تذييل رسالته التى يدلى فيه بشهادتين الأولى شهادته هو من موقفه بين أفراد جيله الذى ينتمى اليه وهو الجيل الذى تلقى ـ كما يخبرنا صدمة التدهور الأولى حيث نشأ فى دوامة التحول الاجتماعى والثقافى والسياسى . والثانية شـهادة الدكتور طه حسين ، يقول : « مرت الأيام والليالى والسنون بين سنة ١٩٢٨ وسنة ١٩٣٦ وهى السنة التى كتبت فيها هذا الكتاب [المتبنى] وهى مصرف أكثره الى قضية « الشعر الجاهلى »

والى طلب اليقين فيها لنفسى لا معارضة لاحد من الناس ومشت بى هـذه القضية فى رحلة طويلة شـاقة ودخلت بى فى دروب وعرة شائكة وكلما أوغلت انكشفت عنى غشاوة من العمى وأحسست أنى أنا والجيل الذى أنا فيه وهو جيل المدارس المصرية قد تم تفريغنا تفريغا يكاد يكون كاملا من ماضـينا كله ومن علومه وآدابه وفنـونه ويوضح لنا ذلك بقوله : لأننا نردد قضايا غربية صغناها صياغة مطابقة لمناهجهم وكتاباتهم ونظراتهم ، فى كل قضية اختلط الحابل بالنابل فى الأدب والفلسـفة والتاريخ والفن ... فالأديب مصـور بقلم غيره والفيلسوف مفكر بعقل سواه والمؤرخ ناقد للأحداث بنظر غريب عن تاريخه والفنان نابض قلبه ينبض أجنبى عن تراب فنه »[٨٣] .

ويوضح لنا شاكر فى رسالته تاريخ تفكيره فى « المنهج » الذى يبدأ بعام ١٩٢٦ فمنذ كان فى السابعة عشر من عمره حتى بلغ السابعة والعشرين وهو يحيا كما يخبرنا حياة أدبية يحس أنها فاسدة مما جعله يفكر فى المنهج وهو منهج معنى كل العناية باستنباط أسرار النفس ومعالجة نظم الكلام ولفظه معالجة تتيح له أن ينفض الظلام عن مصونها ويميط اللثام عن أخفى أسرارها وأغمض سرائرها ، وهو منهج يحمل بطبيعته رفضا واضحا وقاطعا لأكثر المناهج الأدبية التى كانت فاشـية وغالبة ، وصار لها السـيادة على ساحة الأدب الخالص الى يومنا هـذا . ويفيض فى بيان المنهج الذى يحتاج الى توضيح ليميزه مما اصطلح عليه المتكلمون فى هـذا الشأن . ويقدم لنا بحثا فلسـفيا ينقب فيها عن معنى المنهج فهو يحفر فى أصل المصطلح ويعنى بما يسميه « ما قبل المنهج » أى الأساس الذى لا يقوم « المنهج » الا عليه . فهذا الذى يسمى منهجا ينقسم الى شطرين : شطر فى تناول المـادة وشطر فى معالجة التطبيق .

ويفصل فى بيان أقسام المنهج ويوضح المقصود بكل منها فشطر المـادة يتطلب قبل كل شىء جمعها من مظانها على وجـه الاستيعاب المتيسر ، ثم تصنيف هـذا المجموع ، ثم تمحيص مفرداته تمحيصا

ادقيقا وذلك بتحليل أجزائها بدقة متناهية وبمهارة وحذق وحذر حتى يتيسر للدارس أن يرى ما هو زيف جليا واضحا وما هو صحيح مستبينا ظاهرا بلا غفلة وبلا هوى وبلا تسرع .

أما شطر التطبيق فيقتضى ترتيب المادة بعد نفى زيفها وتمحيص جيدها باستيعاب كل احتمال للخطأ أو الهوى والتسرع ثم على الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعاً هو حق موضعها[٨٤]. وبناء على تحديده لمعنى المنهج وطبيعته وأقسامه يواجه ما قدمه طه حسين ويبين استحالة تطبيقه لأننا نحيا فى عالم من اللغة والتصورات والمفاهيم من الصعب علينا للغاية أن نتخلص منه . يقول « ولا يغررك ما غرى به (أى أولع) بعض المتشدقين المموهين : « ان القاعدة الأساسية فى منهج ديكارت هى أن يتجرد للباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل وأن يستقبل بحثه خالى الذهن خلوا تاما مما قيل » . فانه لاشىء لا أصل له ويكاد يكون بهذه الصياغة كذبا مصفى لا يشوبه ذرة من الصدق بل هو بهذه الصورة خارج عن طريق للبشر »[٨٥] . ان ذلك غاية فى الصعوبة فلا يستطيع أحد أن يتجرد من كل ما يعلمه حتى لو كان يستطيع هل يقدر أن يتجرد عن سلطان اللغة غذى بها صغيرا وبها صار انسانا ناطقا ، أو يتجرد من سطوة الثقافة التى جرت منه مجرى لبان الأم من وليدها أو من الأهواء التى تسكن فى أغوار النفس ، يرى شاكر أن هذه القاعدة الصورية بعيدة كل البعد عن التطبيق الفعلى ، فهى تواجه بتاريخ الانسان ولغته وثقافته ودينه وأهوائه وأن الانسان الذى يخاطبه ديكارت ـ واشياعه ـ فى هذه القاعدة كاذبا لو أعلن تجرده عن كل هذه المكونات لأنه اذا تخلى عنها لن يصبح هذا الانسان « كلام يجرى على اللسان بلا زمام يضبطه أو يكبحه ، محصوله انه يتطلب انسانا فارغا خاويا مكونا من عظاما كسيت جلد لا أكثر »[٨٦] . الانسان لا المنهج أو الانسان بماضية بلغته بواقعه بقضاياه هو الذى يحدد منهج التعامل مع هذه القضايا فالمنهج ينشأ من خلال اللغة ومن خلال التاريخ ومن خلال الآن

ولكى لا تقع فى الوهم والضلال ولكى لا يغرر بك أحد من المتشدقين من أهل زماننا هـذا بالثرثرة فاعلم ان حديثى هنا عن المنهج الأدبى • وأذكر أيضا ان هـذا الذى أقوله لك ههنا عن « المنهج » انما هو أصيل فى كل أمة وفى كل لسان وفى كل ثقافة حازها البشر على اختلاف ألسنتهم وألوانهم ومللهم ومواطنهم[٨٧] • فالانسان لا يستطيع أن يتفلسف الا عبر لغته ولا يمكن للفلسفة الحديثة والعقلانية الديكارتية أن تدخل الى الثقافة العربية أو تقحمها المثقافة العربية الا عبر لغتنا وعلى ذلك يأتى الفصل الثالث عن الديكارتية واللغة العربية •

هوامش وملاحظات الفصل الثانى

(١) د. محمد مصطفى حلمى : تقديم ترجمة المقال فى المنهج ط ٢ ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٨ ص ٣٠ .

(٢) د. طه حسين : فى الأدب الجاهلى ص ٦٧ .

(٣) كمال قلته : طه حسين واثر الثقافة الفرنسية فى ادبه : رسالة ماجستير بآداب القاهرة ١٩٧٣ ص ٩٥ . وقد نشرت الرسالة بدار المعارف .

(٤) طه حسين : المصدر السابق ص ٦٧ .

(٥) نفس المصدر ص ٦٩ .

(٦) محمد برادة : مفهوم الحداثة عند طه حسين من خلال كتابى « حافظ وشوقى » و « حديث الأربعاء » جـ ٣ ص ١٥٣ – ١٧١ فى دراسات مغربية فى الفلسفة والتراث الفكرى العربى الحديث ، المركز العربى ، الدار البيضاء ، المغرب ١٩٨٥ ص ١٥٣ .

(٧) كتب طه حسين عن « الهه اليونان » وهى تلخيص لمحاضراته فى الظاهرة الدينية عند اليونان ، جمعها محمد حسين جبرة ، القاهرة ١٩١٩ . و « صحف مختارة من الشعر اليونانى » ١٩٢٠ ، و « من الأدب التمثيلى اليونانى » لسوفوكليس ١٩٣٩ وترجم لأرسطو « نظام الاثنيين » وكتب عن « مذهب ارسطو فى السياسة والاجتماع » الهلال فبراير ١٩٢١ و « قادة الفكر » ١٩٢٥ وعن « علم الأخلاق لارسطو طاليس ترجمة الأستاذ احمد لطفى السيد (حديث الأربعاء جـ ٣) وشعراؤنا ومترجم لرسطو طاليس حديث الأربعاء جـ ٣ دار المعارف بالقاهرة ٨٤ – ٩٢ .

(٨) بالاضافة الى ما كتبه لبيان منهجه فى مقدمة الشعر الجاهلى ، فقد كتب عن ديكارت فى مجلة السياسة الأسبوعية ونشره فيما بعد فى كتابه « من بعيد » .

(٩) وقد قدم طه حسين وكتب عن كثير من المؤلفات الفلسفية

والكتب المترجمة والمحققة نذكر منها : تقديم رسائل اخوان الصفا نشر الزركلى القاهرة ١٩٢٨ .

فجر الاسلام لأحمد أمين السياسة الاسبوع ١٩٢٨/٢/١٦ .

ضحى الاسلام لأحمد أمين الرسالة ١٩٣٣/٢/١٥ .

الفلسفة الالهية مقال بمجلة السفور ١٩١٦/٦/٢ .

فولتير بمجلة الوادى ١٩٣٤/١٢/٢ .

رينان بمجلة الوادى ١٩٣٤/١٢/١٩ .

الفيلسوف تين مقال بالجهاد ١٩٤٥/٣/١ .

تحقيق ابو العلا عفيفى لكتاب الشفاء لابن سينا القاهرة ١٩٥٣ .

(١٠) ارتبط طه حسين بعلاقة وطيدة باسرة آل عبد الرازق وكتب عن مصطفى عبد الرازق عدة مقالات هى :

- الى الصديق مصطفى عبد الرازق ، الجريدة ١٩١٢/٧/١١ .
- مصطفى عبد الرازق ، الكاتب المصرى ١٩٤٧/٣ ، الوادى ١٩٤٧/٣/٢٨ .
- ذكريات مصطفى عبد الرازق ، السياسة الأسبوعية ١٩٤٧/٤/١٥
- مصطفى عبد الرازق كما عرفته الجمهورية ١٩٥٧/٩/٢٤ .

واهمية الشيخ مصطفى استاذ أساتذة الفلسفة بالجامعات المصرية ترجع الى كونه صاحب الاتجاه العقلى فى دراسة الفلسفة الاسلامية ، اختاره طه حسين لتدريس هذه المادة ١٩٢٧ ، راجع عنه : د. على عبد الفتاح المغربى : الشيخ مصطفى عبد الرازق دار المعارف القاهرة ، والكتاب التذكارى عن الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة وأهميته تمتد للفلسفة الحديثة حيث وجه تلاميذه الترجمة النصوص الفلسفية الغربية والى توجيه يعود فضل ترجمة الخضيرى للمقال فى المنهج وقد قام الشيخ بمراجعة الترجمة على الأصل الفرنسى .

(١١) بالاضافة الى « علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة احمد لطفى السيد » و « شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس » كتب عن : احمد لطفى السيد ومجمع اللغة العربية ، مجلة المجمع المجلد ١٨ يناير ١٩٦٥ .

(١٢) كتب عميد الأدب العربى عن « صاحب الجوانية » ورائد الدراسات الديكارتية ، عثمان امين مقالين : عثمان امين آخر ساعة ١٩٢٦/٥/٢٣ ، الجوانية لخبار اليوم ١٩٦٥/٥/١٥ .

(١٣) طه حسين : كرامة العقل ، الثقافة ١٩٤٦/١٢/١٧ .

(١٤) طه حسين : تحرير العقل : الكاتب ١٩٥٣/٣/١ .

(١٥) د. ابراهيم بيومى مدكور : عميد الأدب العربى وسلطان العقل ، الأهرام ١٩٧٩/١٠/١٨ وفى كتابه مع الخالدين عدة دراسات عن طه حسين .

(١٦) د. فؤاد زكريا : قيم النهضة الفكرية عند طه حسين ، الآداب البيروتية ١٩٧٤/٣ ونقد الاستشراق وازمة الثقافة العربية ، مجلة فكر ، القاهرة اكتوبر ١٩٧٦ ص ٤٧/ ٧٤ .

(١٧) د. محمد مصطفى حلمى : طه حسين مفكرا ، الفكر المعاصر القاهرية فبراير ١٩٦٦ .

(١٨) د. محمد كامل حسين : طه حسين مفكرا ، مجلة مجمع اللغة العربية مجلد ٣٣ مايو ١٩٧٤ .

(١٩) د. عبد المجيد عبد السلام المحتسب : طه حسين مفكرا ، الأردن ١٩٧٨ ، محمود امين العالم « طه حسين مفكرا » ص ٨٣ - ٩٨ فى كتابه الانسان موقف بيروت ١٩٧٢ .

(٢٠) احمد كمال زكى : الفيلسوف الفنان طه حسين ، الهلال ، القاهرة فبراير ١٩٧٣ .

(٢١) د. نبيل راغب : المنهج العقلانى عند طه حسين ، الثقافة ١٩٧٣/٢/١٢ ، « طه حسين والفلسفة العقلانية » الموقف العربى العدد ٣٠ القاهرة نوفمبر ١٩٧٩ .

(٢٢) فتحى العشرى : « هذا المفكر طه حسين وفلسفة المنهج العقلى » الأهرام ١٩٨٠/١١/١٤ .

(٢٣) عبد المنعم شميس : « منهج طه حسين » مجلة الجديد ١٩٨٠/١١/١٥ ٠

(٢٤) د٠ محمد مصطفى حلمى : طه حسين مفكرا ، الفكر المعاصر ص ٩٢ فبراير ١٩٦٦ ٠

(٢٥) طه حسين : الايام جـ ٢ ط ٢٣ ص ٧٨ ٠

(٢٦) المصدر السابق ص ٩٨

(٢٧) المصدر السابق ص ١١٧ ـ ١٢٨

(٢٨) المصدر نفسه ص ١٢٩

(٢٩) المصدر نفسه ص ١٠٤

(٣٠) المصدر السابق ص ١٥٢

(٣١) تقرير بالفرنسية للويس ماسنييون عن محاضراته بالجامعة الاهلية ، مخطوط ٠

(٣٢) طه حسين : الأيام جـ ٣ ص ٣٥ ٠

(٣٣) المصدر نفسه ص ٦٦

(٣٤) نفس المصدر ص ١٠٦ ـ ١٠٧ ٠

(٣٥) نفس المصدر ص ١٢١ ٠

(٣٦) على أومليل : « مشروع طه حسين » الفصل الخامس ص ١٢١ ـ ١٤٩ من كتابه الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ١٩٨٥ ص ١٣ ٠

(٣٧) المصدر السابق ص ١٢٩

(٣٨) المصدر نفسه ص ١٣٢ ـ ١٣٣ ٠

(٣٩) د٠ شكرى عياد : « طه حسين والثقافة اليونانية » من « طه حسين كما يعرفه كتاب عصره » دار الهلال د٠ت ص ١٠٧ ـ ١١٦ ٠

(٤٠) طه حسين : قادة الفكر ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٤ ص ٥

(٤١) نفس المصدر ص ٤٩

(٤٢) نفس المصدر ص ١٠٩

(٤٣) المصدر نفسه ص ١١٨ ـ ١١٩

(٤٤) المصدر نفسه ص ١٥٢

(٤٥) طه حسين : من بعيد ، دار العلم للملايين بيروت ط ٩ ١٩٨٢ ص ٨٦ — ٨٧

(٤٦) طه حسين : علم الأخلاق لارسطو طاليس ترجمة الأستاذ احمد لطفى السيد حديث الأربعاء جـ ٣ ص ٥٢

(٤٧) المصدر السابق ص ٥٤

(٤٨) طه حسين : شعراؤنا ومترجم ارسطو طاليس حديث الاربعاء جـ ٣ ص ٨٦ – ٨٧

(٤٩) الموضع نفسه .

(٥٠) المصدر السابق ص ٨٨

(٥١) طه حسين : تجديد ذكرى ابى العلاء مطبعة دار المعارف القاهرة ١٩٣٧ ص ١٤

(٥٢) المصدر السابق ص ٣

(٥٣) المصدر السابق ص ٢٢٦

(٥٤) المصدر السابق ص ٢٥٠

(٥٥) المصدر السابق ص ٢٥٦

(٥٦) د. زكى نجيب محمود : الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة فى كتابه من زاوية فلسفية ، دار الشرق ١٩٨٢ ص ١٦

(٥٧) طه حسين : من بعيد ص ٢٦٤ – ٢٦٥

(٥٨) طه حسين : وجوب درس الآداب وتاريخ العرب على طريقة ديكارت الفجر ، ١٩٢٦/٤/٢٥

(٥٩) محرر الكشكول : نقد محاكاة طه حسين لديكارت ، الكشكول ١٩٢٦/٦/٤

(٦٠) عبد المتعال الصعيدى : منطق جديد لمولانا دكتور الجامعة الجديد ١٩٢٩/٩/٢٠ وايضا « بحث تافه ودعوى عريضة » الاخبار ١٩٢٨/١/٢٧

(٦١) محمد احمد الغمراوى : الحكيم ديكارت واساءة طه حسين اليه ، حقيقة الشك عند طه حسين ، الفتح ١٩٢٨/٨/١٦

(٦٢) طه حسين : ديكارت ، من بعيد ص ٢٩٠
(٦٣) المصدر السابق ص ٢٩٢
(٦٤) المصدر نفسه ص ٢٩٣
(٦٥) المصدر نفسه ٢٩٥ ـ ٢٩٦
(٦٦) طه حسين : خطرات نفس لمنصور فهمى ، من بعيد ص ٢٨١ وما بعدها .
(٦٧) طه حسين : جان جاك روسو ، حديث الاربعاء ج ٣ .
(٦٨) طه حسين : نقد واصلاح ط ٩ دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٢ ص ١٦
(٦٩) طه حسين : حديث الأربعاء ج ٣ ص ١٠١
(٧٠) طه حسين : نقد واصلاح ص ١٨٥
(٧١) المصدر السابق ص ١٨٨
(٧٢) المصدر السابق ص ١٩٢
(٧٣) المصدر السابق ص ١٩٣
(٧٤) المصدر نفسه ص ١٩٤
(٧٥) د. مختار التهامى : ثلاث معارك فكرية دار مامون للطباعة القاهرة ١٩٧٧ ص ١٤٧
(٧٦) نقلا عن المصدر السابق .
(٧٧) د. فؤاد زكريا : نقد الاستشراق ، وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة فى المنهج ، مجلة فكر القاهرية العدد (١٠) أكتوبر ١٩٨٦
(٧٨) عبد المرشيد الصادق : طه حسين وديكارت ، مجلة فصول المجلد ٣ العدد ٤ ، يوليو ـ اغسطس ١٩٨٣ والدراسة بحث مستفيض شامل عن العلاقة بينهما وفى كل جوانب هذه العلاقة خاصة تاثير منهج ديكارت فى كتابات طه حسين الأدبية .
(٧٩) حسين مروة : النزاعات المادية فى الفلسفة الاسلامية ط ٤ دار الفارابى ، بيروت لبنان ١٩٨١ ج ١ ص ٢٦٨

(٨٠) المصدر السابق ص ٢٧٢

(٨١) محمود أمين العالم : طه حسين مفكراً فى كتاب طه حسين
كما يعرفه كتاب عصره ، دار الهلال ، القاهرة ١٢٨ — ١٢٩

(٨٧) نفس المرجع ص ٣٥ — ٣٦

(٨٦) نفس السابق ص ٤٧

(٨٥) المرجع السابق ص ٤٥

(٨٤) المرجع السابق ص ٣٤

(٨٣) المرجع السابق ص ٢٥١ — ٢٥٢

دار الهلال القاهرة ص ٨

(٨٢) محمود محمد شاكر : رسالة فى الطريق الى ثقافتنا ،

الفصل الثالث

الديكارتية واللغة الفلسفية العربية

الفصـل الثـالث

الديكارتية واللغـة الفلسفية العربيـة

أولا — مقدمة فى الاهتمام بالديكارتية :

نتناول فى هـذا الفصل « المقال فى المنهج » فى العربية ، أو بداية ترجمة ديكارت والتعرف على لغة الفلسفة الحديثة واصطلاحاتها كما تمثلت فى فلسفته وما أدت اليه ترجمتها من بعث اللغة الفلسفية العربية القديمة التى استقرت منذ عصر الترجمة الأولى وتحددت معانيها على يد المترجمين الأوائل ثم الفلاسفة العرب بعد ذلك ودخلت اللغة العربية وأصبحت جزءا من نسـق المعرفة العربى القديم فى عصر ازدهار الثقافة العربية . ثم توارث بعد ذلك فى فترة ركود هـذه الثقافة وجمودها فى عصور الظلام حتى نهض الجيل الحديث من الرواد مرة ثانية مع الدفعة الأولى من خريجى الجامعة المصرية للنظر اليها من خلال علاقتها الفلسـفية الحديثة محاولا بيان قدرة هـذه اللغة العربية فى التعبير عن أفكار الفلسفة الغربية[1] . وقد تم ذلك عام ١٩٣٠ حين ترجم محمود الخضيرى المقال فى المنهج Dislour De la methode الى العربيـة .

واذا كانت المحاولات السابقة تنحصر فى عرض فلسفة ديكارت والتعريف بها أو تقوم على الدعوة للمنهج للعقلانى النقدى وتطبيقه على الأدب العربى فان المحـاولة الحالية تقوم أساسا على التعـامل المباشر مع أفكار ديكارت ولغته ومصطلحاته وتبنى على نقل فلسفته الى العربية وتسعى لايجاد اللغة المناسـبة لذلك ويتمثل هـذا فى ترجمة « المقال فى المنهج » . ولم يتم ذلك دفعة واحـدة وبشكل مباشر بل كان نتيجة جهود متعددة مما خلق اهتماما متزايدا بالفلسفة الديكارتية تمثل فى أكثر من ناحية لدى أكثر من أستاذ من أساتذة الفلسفة المصريين فى أول دفعة للجامعة المصرية .

وتوضح كتابات عثمان أمين عن هـذه الفترة خاصة « الجوانية » مدى الاهتمام بما يلقى فى الجامعة المصرية من دروس عن ديكارت فقد درس أحمد أمين ديكارت ومذهبه العقلى ومنهجه فى الشك .. وكان يستعين على ايضاح نظريات ديكارت بأمثلة حية ، انتزعها من حياتنا المصرية[٢] . ويتضـح من حديث عثمان أمين تأثير الأساتذة الفرنسيين الذين كانوا وراء الاهتمـام بدراسته لديكارت خاصـة « لالاند » ويحدثنا كثيرا عن اهتمامه الخاص بديكارت فى يومياته[٣] .

ويختار محمد مصطفى حلمى « نظرية الجوهر عنـد ديكارت واسبينوزا » موضوعا لرسالته بالفرنسية التى قدمها لكلية الآداب جامعة القاهرة للحصول على المـاجستير[٤] . كما كتب عن ديكارت فى تقديمه لأول ترجمة عربية للمقال فى المنهج حيث يعرض فى دراسـة طويلة فلسـفة ديكارت ونواحيها المختلفة ومؤلفاته مبينا أهمية المنهج فى المجالات العقلية المتعددة ومشيرا الى تطبيق طه حسين له فى مجال النقد الأدبى[٥] . ويعود فى دراسته عن « طه حسين مفكرا » الى بيان علاقة فلسفة ديكارت ومنهجه بكتابات عميد الأدب العربى »[٦] .

ويكتب زميلهما محمد ثابت الفندى فى فترة ما قبل تخرجهما مقارنا الغزالى بديكارت اعتمادا على « المنقذ من الضلال » للغزالى والمقال فى المنهج « لديكارت » ويخلص الى ان الأول سلك نفس الطريق الذى سلكه الثانى من بعده وخلصه بقدم ثابتة حتى النهاية وخرج كما يخرج سائر مفكرى القرون الوسطى من أمثال هـذا المأزق وهذا الشبه بين الغزالى وديكارت مما يزيد فى قيمة الأول ويفتح لنا فى تاريخ الفلسفة الاسلامية فصلا من أمتع فصولها وأكثرها ابتكارا . وقد بدأت مقالته هـذه حوارا هاما بينه وبين الخضيرى — حول علاقة ديكارت بالفلاسفة العرب .

ويرى الخضيرى ان الفندى متأثر بصـاحب « الأخلاق عنـد الغزالى » ويتساءل عما اذا كان الفندى يعتبر طريق ديكارت مأزقا ؟

أم هو يعتبر الغزالى كسائر مفكرى القرون الوسطى وبهذا لا يكون للغزالى وحده الفضل فى سبق ديكارت ، كما انه لا يكون لديكارت الحق فى لقب التجديد الفلسفى الذى لا ينكره أحد عليه[٦] • بينما منهج ديكارت — فيما يرى — لم يسبقه اليه احد فى المشرق ولا فى الغرب ، ذلك لأن هـذا المنهج تطبيق موفق للرياضيات على مناحى الفكر • وبعـد أن يبين اختلاف ديكارت عن الغزالى يقارن ديكارت بابن سـينا •

ويرى الفنـدى — فى رده على الخضيرى — ضرورة تحـديد الاصطلاحات ويحدد لنا معنى « الشك المنهجى » عند ديكارت بالرجوع الى معجم لالاند وبما أورده ديكارت نفسه • ويرى ان هـذا ينطبق على شك الغزالى ويشير الى قاعدة الوضوح : « فاذا كانت هـذه القاعدة هى فخر ديكارت وسبب تلقيب شكه بالشك المنهجى فما أحرانا أيضا أن نلقب شك الغزالى بهذا اللقب لأنه أبرز لنا هـذه القاعدة فى صورة أدق وعبارة أحكم[٨] •

ولم يتوقف للحوار عند هذا الحد بل كتب الخضيرى عن « شخصية ديكارت » وتناول صفاته وعرض لاتهامات خصومة ردا عليها من أجل اكمال صورة ديكارت ويمكن القول ان هـذه الدراسة وما قدمه فى حواره مع الفندى يعد تمهيدا لعمله الهام فى ترجمة وتقديم « المقال فى المنهج » الى العربية مما جعل الديكارتية كما فهمها الخضيرى عاملا هاما فى تأسيس اللغة الفلسفية العربية وهو موقف يشبه تماما ما فعله ديكارت حين استخدم اللغة الفرنسية فى تقديم أعماله سواء كتبت بها مباشرة أو ترجمت اليها •

ومن هنا نعرض للخضيرى الذى انتقل بالديكارتية من مجـرد العرض التعليمى لتصبح جزءا من الثقـافة العربية واستخدمها فى تطويع اللغة العربية للتعبير عن الفلسفة الديكارتية وبيان أدق مشكلاتها • يتضح لنا ذلك ببيان جهود الخضيرى وفهمه لتاريخ الفلسفة وترجمته للمقال •

ثانيا ـ مؤلفات الخضيرى وشمولية تاريخ الفلسفة :

لم يحظ الخضيرى (١٩٠٦ ـ ١٩٦٠) مثل غيره بما هو أهل له من الاهتمام والتقدير الذى يتناسب مع جهوده • فهو ينتمى للرعيل الأول من رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة المصرية وكان مع نجيب بلدى أولا الدفعة الأولى من الجامعة التى تخرجت ١٩٢٩ ومع ذلك فلا يعرفه الا المتخصصون الذين درســوا على يديه أو رجعوا الى مؤلفاته وترجماته وتحقيقاته[٩] • وللأسف ليس بين أيدينا أية بيانات أو وثائق يمكن أن تكون عونا لنا فى رسم صورته ولا نملك الا شذرات قليلة لا تتعدى أسطر معدودة جاءت عرضا فى كتابات زملائه عنه • فقد أشار اليه أحمد فؤاد الأهوانى عدة اشارات : الأولى فى مقدمة تحقيق كتاب « التعديل والتجوير » من « المغنى »[١٠] • والثانية يصدر بها مراجعته لترجمة أميرة مطر لكتاب هويسمان »[١١] ونجد الاشارة الثالثة ضمن تلك الشهادات التى يعطيها زملاؤه عنه فى تأبينه بمجلة Mélanges وتبين لنا تلك الشــهادات مكانة الخضيرى فى الفلسفة العــربية المعاصرة باعتبــاره الامتــداد الحقيقى لمدرســة مصطفى عبد الرازق[١٢] • ويبين عثمان أمين أنه من سلالة الفارابى وابن سينا والغزالى وديكارت وكانط ، وان موقفه أقرب الى موقف الفيلســوف « الجوانى » فهو عالم ناقد متثبت من طراز فريد لا فى العالم العربى فحسب بل وفى العالم الغربى أيضا وما من شك فى أنه حجة هــذا العصر فى الفلسفة الاســلامية على العموم وفى علم الكــلام على الخصوص • ويؤكد على ممارسته للفلسفة الرواقية فى حياته وتظهر هــذه الممارسة الواعية فيما بذله من جهد لنقل « المقال فى المنهج » الى العربية مع شروح وتعليقات تتطلب صبرا وجهدا رواقيا حقا[١٣] • ولشهادة عثمان أمين هذه أهميتها فقد خبر ديكارت وكتاباته وألف عنه وترجم له •

لقد بدأ الخضيرى محاولات الكتابة الفلسفية مذ كان طالبا وتفصح هــذه المحاولات المبــكرة عن اهتمــام مزدوج بالفلسفة الاســلامية

والفلسفة الحديثة ، وظل هـذا الاهتمـام ملازما له فى معظم كتاباته . فالفلسفة الاسـلامية عنده حلقة من حلقات الفكر الانسانى . وفكرة « الحلقة » أو « السلسلة » من الأفكار التى تحدد مسار تفكيره وفهمه لاتصال وشـمول تاريخ الفلسـفة وقد دارت مؤلفاته فى الفلسـفة الاسـلامية حول هـذا التصور وانصبت دراساته على نصير الدين الطوسى باعتباره حلقة وصل بين الأجيال السـابقة واللاحقة له فى الفلسفة الاسـلامية[١٤] . ولابن سينا أهمية خاصة لديه واهتمامه به يتساوى مع اهتمامه بالطوسى فهو يهتم فى بحثه « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام » بالطوسى كما يتضح من استشهاده بمصادر كثيرة لبيان اتصاله بأستاذه[١٥] .

وبالإضافة الى الفلسفة الاسـلامية نجد نفس الاهتمام بعلم الكلام حيث حقق وقدم عدداً من الكتب الهامة التى أثرت فى تطور هـذا العلم وما تفرع عنه من دراسات مثل « علم مقالات الفرق » حيث يؤكد على أهمية علم الفرق وضرورة العناية به فقد تنبه قبل غيره الى ضرورة البحث والدراسة فيما قدمه العرب والمسـلمين من جهود فى هـذا المجال[١٦] .

وتعمق الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى ودرسها درسا دقيقا واتصل بعلمائها أثناء بعثته وتتلمذ على واحد من أعظم علمائها وهو اتين جيلسون E. Gilson[١٧] . مما كان يسـمح له برؤية العلاقات التى تربط تلك الفلسفة بالفلسفة الاسـلامية ، وقد أبعدته هـذه النظرة الشـاملة لكل تاريخ الفلسفة عن الدوجماطيقية وأكسبته الصفات الأساسية لباحث الفلسفة . ويتضح مسعى الخضيرى لتأكيد فكرة الاتصال فى تاريخ الفلسفة وداخل علومها المختلفة فى مقدمة تحقيقه لكتاب « التمهيد » للباقلانى . وتظهر فكرة الاتصال ، وتسلسل حلقات السلسلة داخل كل علم من خلال الكتابات الأساسية التى تكون نسق هـذا العلم ، وتحقق الاتصال بين كل كتاب من هذه الكتب .

ويظهر تصور الخضيرى لشمولية تاريخ الفلسفة وادراكه لاتصال مراحله المختلفة من خلال قدرته على تبيان العلاقات بين مختلف الأفكار ومختلف الفلاسفة رغم اختلاف سياق أنساقهم المعرفية ومذاهبهم الفلسفية . فقد عقد المقارنات بين تصور النفس عند ابن سينا وتصور ديكارت لها فى « مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب » وهى المقارنة التى أصبحت محورا لعدد من الدراسات لباحثين متعمقين وأساتذة مرموقين فى الدراسات الديكارتية يستخدمون نفس عبارات الخضيرى ويرجعون الى نفس مراجعه واستشهاداته بنفس طبعاتها وفى نفس الصفحات ، وهى نفس المقارنة التى نجد صداها لدى عثمان أمين[١٨] ولدى د. تريز آن دورات أستاذه الفلسفة العربية بجامعة جورجتاون بواشنطن فى دراستها « مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت »[١٩] . وقد أبان التأثيرات المتبادلة بين الفلاسفة المحدثين مثل « تأثير هيوم على كانط » حيث تبين دراسته التى تحمل نفس الاسم اهتمامه بالفلسفة الحديثة ودقائقها والعلاقات التى تربط بين أهم فلاسفتها كما يظهر من تحليله لكيف حل كانط معضلة هيوم »[٢٠] .

تفصح اذن كتابات الخضيرى عن المام شامل بتاريخ الفلسفة وهذا ما يمكن تأكيده أيضا عن طريق الاشارة الى مصادره المتعددة باللغات المختلفة التى تظهر فى هوامشه وتعليقاته فى هذه المؤلفات فهو فى دراسته السابقة « كيف حل كانط معضلة هيوم » يرجع الى كتب كانط المختلفة فى طبعاتها الألمانية ويستخدم الاصطلاحات الألمانية لتوضيح أفكاره فيتحدث عن : الادراك Anschauung والشىء فى ذاته Dingansich أو الشىء الباطن (البواطن) Noumena التى يترجمها بالمعقولات مقابل الظاهرات . ويشير فى « مقارنة الفلاسفة العرب بديكارت » الى أهمية الغزالى ويذكر الكتب الألمانية والفرنسية عنه ، كما يعرض لكتب برنشفيج وكينوفيشر وهملان عن ديكارت . ولا يقتصر اعتماده على هذه المصادر فى تناوله للفلسفة الحديثة بل يعتمد عليها أيضا فى أبحاثه

وتحقيقاته فى الفلسفة الاسلامية مثل نشرة كيورتن Cureton للملل والنحل للشهرستانى وترجمته الألمانية التى قام بها هاربركر Haarbruec kegn • ونفس الشىء فى دراسته « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا » يذكر هورتن الذى ترجم المحصل للرازى الى الألمانية فى تحقيقه « التمهيد » للباقلانى • ويتبين من ترجمته « المقال فى المنهج » وكيف نترجم الاصطلاح intuition معرفته الكاملة باللغات •

وقد استطاع عن طريق تملكه هذه الأدوات مع استبصاره العميق بتاريخ الفلسفه انجاز مهمته فى ترجمة واحد من أهم النصوص الفلسفية الحديثة ليسهم بذلك فى تعبيد الطريق الى فلسفة عربية وقد كان على وعى تام بمهمته هذه وبأهمية الترجمة فى تحديث العقل العربى محتذيا خطى المترجمين الأوائل الكبار محاولا اعادة العصر الذهبى للثقافة العربية[٣١] فقد أدرك أن ما يحتاج اليه الفكر العربى الحديث هو منهج حديث وان موقف ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة هو أصلح المواقف للعرب اذا أردوا بدورهم تأسيس فلسفة حديثه خاصة بهم ، وقد أراد أن يسهم فى نقل منهج من المناهج الحديثة للعرب حتى يعاودوا الكرة ويلحقوا بالركب ويكون لهم دور فيه[٣٢] •

ثالثا : الترجمة وبحث اللغة الفلسفية العربية :

لقد أدرك الخضيرى ان العرب لا يحتاجون الى المنهج الفلسفى فحسب بل يحتاجون أيضا الى منهج فى التعامل مع الغرب ثقافيا ، الى منهج فى الترجمة خاصة فى تلك الفترة المبكرة التى واكبت وتلت الثورة المصرية فى ١٩١٩ والتى قادتها البورجوازية المصرية بنخبتها المثقفة وباتجاهها العقلانى كما تبلور اتجاهها الليبرالى خلال صحفها التى أصدرتها وجامعتها التى أنشأتها وتوجهها الثقافى الى الغرب — وقد كان الخضيرى مرتبطا بأحد أقطاب زعمائها من آل عبد الرازق • لقد ظهرت الحاجة الى منهج جديد وهم مقبلون على حركة ترجمة

واسعة وضرورية ليقفوا بها على ما فاتهم من انجازات للفكر البشرى كما فعل أجدادهم فى عصرهم الذهبى ولهذا رأى أن يضع منهجا للترجمة يربط بين الحديث والقديم ليكون الاتصال متحققا بين مراحل تاريخهم المختلفة وتطبيقا لهذا المنهج رأى الرجوع الى اللغة الفلسفية العربية الاسلامية التى نحتها أبناؤها فى عصرها الذهبى نحتا وأرسوا مصطلحاتها وعرفوها بدقة مشهودة فكما يستخدم فلاسفة الغرب مصطلحات الفلسفة اليونانية الى اليوم ويزيدون عليها ما يجد ، رأى أن يستخدم مصطلحات الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا الذى أثبتت الدراسات الحديثة أنه مصدر من مصادر بعض القضايا الديكارتية[٢٣] .

وقد نجح فى الالتزام بمنهجه حتى أن قارىء الترجمة العربية يشعر أنه يقرأ مؤلفا فلسفيا كتب أصلا باللغة العربية وتجلت قدرة الخضيرى العلمية فى اختياره للمقابل العربى للمصطلحات الغربية والهوامش خير دليل على قيامه بكثير من الدراسات المتأنية قبل اختيار كل منها وخير مثال على ذلك اختياره لمصطلح البداهة ترجمة Intuition بينما السائد حتى اليوم مصطلح الحدس . ينطلق الخضيرى فى بيان منهجه فى الترجمة من قضية أساسية تعتبر مدخلنا لعرض منهجه للترجمة الفلسفية وهى أنه فى المستطاع أن نعبر بالعربية عن كل معنى فلسفى مما حدده أصحاب اللغات الأخرى التى تحددت مصطلحاتها الفلسفية واستقرت لغتها التى تعبر بها عن أعمق المشكلات الفلسفية وذلك ببيان « ما تجلى من فضائل لغتنا على مر العصور عند التقاء الحضارات على مختلف وجوه الالتقاء »[٢٤] ويشير منذ البداية الى وجود طريقتين عند المعاصرين ممن ينقلون عن اللغات الأوربية الى لغتنا العربية .

الأولى : هى البحث فى الكتب العربية القديمة عن اصطلاح مستعمل للدلالة على المعنى الذى يعبر عنه الاصطلاح الأوربى المراد

ترجمته . ويرى أنه ينبغي في هـذه الحالة التأكد من المطابقة بين المعنى الوارد عند القدماء والمعنى الذي يستخدمه الأوربيون ، واذا لاحظنا تمام المطابقة جاز لنا أن نطلق على الشيء الإسم الذي سماه به من عرفه من أصحاب اللغـة .

والطريقة الثانية : التي يعرضها لنا هي التي يميل اصحابها الى اعتبار المعنى الأوربي شيئا غير مألوف عند السابقين ويفضلون أن يطلقوا عليه اسما يودون أن نفرض فرضـا . ويلاحظ على الطريقة الأولى وهي الغالبة أن تطبيقها لم يخل من اخطاء وهي اخطاء معظم المترجمين ، ناتجة كما ينبهنا عن سـوء التعرف بالمعنى الذي ألفـه السـابقون أحيانا أخرى ، أو سـوء التعرف بالمعنى الذي يقصـده الأوربيين أحيانا أخرى ، أو سـوء التعرف بكليهما في بعض الاحايين وتلك كما يرى الخضيري أشـد أنواع الجهل تركيبا ، مما لا ينبغي أن يقع فيه المترجمون الذين هم وسطاء للتعامل الحضاري بين الأمم ينقلون فيهـا واليها فدورهم حسن التواصـل بين أطراف الترجمـة المختلفة . وبعد أن يحدد طريقتين في الترجمة يعطينا مثالا تطبيقيا نستطيع أن نستخلص منه القواعد الأساسية للمنهج الذي ارتضـاه هـو المصطلح intuition ويناقش معـاني هـذا المصطلح خاصة وأن في العربيـة ترجمات مختلفة له ، أي أن هناك ارثا من المصطلحات العديدة التي نستطيع من خلال بيانها ومناقشتها أن نحدد أيها المصطلح أدق .

١ ـ ويبدأ أولا ببيان معنى المصطلح عند ديكارت ويتعمد منذ البداية عدم ذكـر الترجمة العربية له ، ويذكر المعنى المستخدم عند ديكارت فهو لا يعني شهادة الحواس المتغيرة ولا ما يتعلق بالخيال الكاذب من أحكام باطلة وانما ما تتصوره النفس الخالصة المنتبهه تصورا هو من السهولة والتمييز . بحيث لا يبقى أي شك فيما نفهمه ، أو تصـور للنفس الخالصة المنتبهة تصوراً ينشأ عن نور العقل وحده . ولـما كان هـذا التصور أبسـط كان تبعا لهذا أوثق من القياس نفسـه . وهو

على هـذا النحو يستطيع كل انسـان أن يدرك بالـ intuition انه موجود ، ولنه يفكر ، وان المثلث محاط بثلاثة خطوط .

٢ ـ ثم يتناول الاصطلاحات العربية لترجمة المصطلح مستخدما أولا المنهج الإستبعادى لرفض ما يراه غير صالح ، ويعرض للحدس ويرى أن المقصـود به يختلف عن معنى المصطلح الفرنسى . ذلك أن الحدس فى الفلسفة الاسـلامية لا يعدو الدلالة على التخمين فأصل المصطلـح هو « حسن الحـدس » وهو ترجمـة للكلمة اليونانيـة Eustochia (٢٥) وقـد اختصرت الكلمة عند بعض الفلاسـفة الاسلاميين اختصارا ربما كان هو السبب فى سوء فهم المتأخرين لمعناها الأصلى ويستنتج أن الحـدس لا يصلح ترجمة للـ intuition لأن لكـل منهمـا معنى مختلف عن الآخـر . وبنفس الطريقـة الاستبعادية يناقش مصطلح « الذوق » المستمد من الصوفية وهى ترجمة غير صائبة لأن الصوفية استعملوها للدلالة على حالة شعورية لا يمكن التعبير عنهـا ولا يمكن وصفها بالبيـان ولا للتدليل عليهـا بالبرهـان .

٣ ـ ثم يعرض للمصطلح العربى الذى اختاره وهو البداهة الذى استخدمه فى ترجمة « المقال فى المنهج » ويدلل على أفضليته بالرجوع الى التعريفات اللغوية له عند : أبى هلال العسـكرى فى « الفروق اللغوية » والراغب الاصفهانى فى الذريعة ويخرج من ذلك الى أن تحديد المعنى المقصود به هو الادراك العقلى المباشر (٢٦) .

ولذا تساءلنا ما الذى دفع الخضـيرى وهو شـاب لم يتجاوز منتصف العقد الثالث من عمره وهو لا يزال طالبا ـ تخرج فى مايو ١٩٢٩ والترجمة نشرت مارس ١٩٣٠ ـ الى التوجه الى مثل هـذه النوعية من الأعمال ـ ترجمة المقال فى المنهج ـ ربما نجد الاجابة فى قوله : « لمـا رأيت عظيم العناية فى مصر والشرق بالاطلاع على الثقافة الغربية وشـاهدت رغبة العقلاء فى مشاركة الأمم التى فاقتنا

فى الحضارة والمعارف التى تعتمد عليها هذا التفوق —

[موقف لطفى السيد وطه حسين] — اقتنعت أن من الواجب على أن أنقل الى العربية هذا الكتاب الصغير فى حجمه الكبير فى قيمته العظيم فى آثاره • وكان من الأسباب التى بعثتنى على اختيار هذا الكتاب والنهوض بترجمته مع صعوبة عباراته وتعسر نقله للغة أخرى هو رغبتى فى أن أعرض لقراء العربية نموذجا واضحا للفلسفة الصحيحة ولن يرى قراء العربية غموضا فى معانى ديكارت لأن فلسفته مثل للوضوح ثم أنه لم يكتب لطبقة معينة أو لأمة خاصة أو لجيل واحد بل يكتب فلسفته للجميع[٣٧] •

ويمكننا التوقف لمناقشة أحكام الخضيرى على فلسفة ديكارت لكن الأهم هو بيان للدلالة المستمدة من عباراته المتعلقة بصعوبة عباراته وتعسر نقله [يقصد الكتاب] بالقياس مع وضوح أفكاره • فنحن أمام مستويين الأول يتعلق باللغة والثانى يتعلق بالأفكار أو المعانى ، ومهمة الخضيرى هنا هى نقل هذه المعانى والأفكار الواضحة رغم صعوبة اللغة ، أى أن عمله الأساسى — ليس كأستاذ فلسفة متخصص فى تاريخ الأفكار بل كمفكر يرى ضرورة الانفتاح على الثقافة الغربية — هو ايجاد اللغة العربية المناسبة لاستيعاب تلك الأفكار الانسانية العامة من خلال ايجاد واعادة بعث اللغة الفلسفية القديمة وصقلها وهذا ما يتضح من المبادىء التى تقوم عليها ترجمته •

فقد أخذ فى ترجمته بمبدأين الأول هو المحافظة على وحدة اللغة العربية ، أى أنه استخدم فى ترجمة الاصطلاحات الفلسفية الأوربية كما يخبرنا — نفس الاصطلاحات التى استخدمها من قبل فلاسفة الاسلام للدلالة على نفس المعانى فقد بحث للاصطلاحات الديكارتية عن كلمات عربية تؤدى معناها وأردفها بتحديد ديكارت نفسه لمفهومها • والمبدأ الثانى هو المحافظة على تجانس الأدب العربى « وأقصد بهذا اننى اجتهدت فى ألا أدع للكتاب الذى أنقله الى العربية غريبا فى الأدب العربى الفلسفى ، وذلك بأننى اجتهدت فى أن أقرب بين كثير

من المعانى الواردة فى المقال فى المنهج وبين معان لفلاسفة الاسلام فيهـا قول »[٢٨] •

وبالنسبة للترجمة فقد أشفعها الخضـيرى بتعليقات ومقدمات بحيث فاق ما كتبه من حيث الحجم النص الأصلى للكتاب [٢٩] وما أورده من مقارنات بين ديكارت وغيره من الفلاسـفة نجد صـداه لدى من كتب عن ديكارت أو ترجم له فيما بعد • وقدم الخضيرى مدخلا لترجمته بدراسة هامة لعلها أول عرض منهجى متكامل لديكارت وفلسفته بالعربية • يتناول « المقال ومحتوياته وأهميته » فهو لم يكن مجـرد مقدمة لكل النهضات الفلسفية فى القرنين السابع والثامن عشر ، بل هو عند البعض أســاس المدينة الحديثة اذ جعلوا منه أصل الثورة الفرنسية التى هى — عند اميل بوترو وليدة « المقال فى المنهج » لان المجتمع قـد تحدد سنة ١٧٨٩ باسم مبدأ اليقين العقلى الديكارتى ، وبعد أن يتحدث عن أثر المقال وطبعاته والدوافع التى حـدت به الى ترجمته يقدم لنا النص مشفوعا بتطبيقاته وتأتى هـذه التعليقات لتتابع شرح وتوضـيح ما يحتـاج الى توضيح من تعـريف للمصطلحـات والشـخصيات تلك التطبيقات التى تفصح عن المـام المترجم بالنص وصاحبـه ومبادىء فلسفته ومعانيها باللغـات الفرنسية والألمـانية واليونانية واللاتينية والعربية •

يكفى الاشــارة الى بعض ملاحظات المترجم لتوضيح جهده فى فهم الفلسفة الديكارتية وترجمتها حسب منهجه الذى أشارنا اليه فهو حين يعرض للقاعدة الأولى التى تنص على عدم قبول شـيئا على أنه حق ما لم يتبين يقينا أنه كذلك بمعنى أن اتجنب بعناية التهور ••• » يبين أن التهور والسبق الى الحكم precipitation يعنى به ديكارت الحكم قبل أن يصل العقل الى يقين كامل وهو أحد مصادر الخطـأ وينحصر فى الجزم بالحكم قبل أن نتبين اليقين فيه أى فى التهافت على المطـالب قبل تحقيق المقـدمات »[٣٠] • وحين يعـرف العقل Bor sens الذى يقصد به ديكارت القوة اللازمة لاجادة الحكم

أى لتمييز الحق من الباطل فى النظر والعمل يرجعنا الخضيرى للقاعدة الثالثة من « القواعد لقيادة العقل » لمقال « هانكان » منهج ديكارت فى مجلة الميتافيزيقا وعلم الأخلاق وكتاب همـلان « مذهب ديكارت »[٣١] •

ولا تخلو التعليقات من اشـارات ترتبط بكل تاريخ الفلسـفة القديمة والوسيطة والاسلامية فيتحدث عن : أرسطو وأفلاطون وسقراط الرواقية مثلما يتحدث عن أوغسطين والاكوينى فانه يذكر ابن سـينا وابن رشـد والغزالى وابن خلدون ويكمل جهود أساتذته الفرنسيين حيث يشـير الى المعنى الذى يرجعه أستاذنا المسيولالند ولا تخلو بضعة صفحات من جيلسون الذى يعتمد عليه اعتمادا كبيرا فى شرحه وتعليقه على مقال ديكارت[٣٢] •

ويتضح جهد الخضيرى فيما نهض به بالمقارنة بالترجمة الثانية للكتاب التى قام بهـا جميل صليبا الذى درس بدوره فى الجامعات الفرنسية وصار أحـد علماء مجمع الخالدين مما أتاح له بحكم ثقافته التعامل مع المصطلحات الفلسفية بلغاتها المختلفة ، شغل بالمصطلح الفلسفى وكتب فى مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق سلسلة دراسات حوله • ويتضح جهده فى المعجم الذى وضعه باللغات المختلفة • ومن المهم التعرف على فهمـه للتعامل مع المصطلحات واللغـة الفلسفية كمدخل لتناول ترجمته لكتاب ديكارت المقـال فى المنهج • وهو يرى انه « لابد للعلماء من الاتفاق على معانى الألفاظ ولابد لهم من تثبيت الاصطلاحات العلمية حتى لا تتبدل الحقائق بتبدل الألفاظ التى أفرغت فيها ، ان الألفاظ حصون المعانى وتثبيت الاصطلاحات العلمية هو الحجر الأساسى فى بناء العلم[٣٣] • ويبين لنا السبيل التى يجب اتباعها لوضع الاصطلاحات »[٣٤] •

ان عناية صليبا بتحديد معانى الألفاظ يرجع الى اعتقاده أن هذا

التحديد أساس كل بناء فلسفى متسق وهذا ما نجده جليا فى ترجمته « للمقال فى المنهج » . فهو يعرض لنا فلسفة ديكارت فى مقدمة يتناول فيها حياة الفيلسوف واثارة مركزا على اقبال ديكارت على المتصوف ومتابعة بحوثه الفلسفية للدفاع عن الدين والرد على الملحدين ويعرض الخطوط العامة لفلسفة ديكارت ومنهجه . ويحلل معنى الحدس والاستنباط ويعرض لقواعد المنهج ثم مراحل فلسفة ديكارت الأولى : من الشك الى اليقين وذلك باستخدام مصطلحات الغزالى مقارنا ديكارت به[٣٥] . والثانية من النفس الى الله ، ويعرض لدلالة ديكارت لاثبات وجود الله . والمرحلة الثالثة من الله الى العالم يعرضها لنا منهيا حديثه عن فلسفة ديكارت بالأخلاق معتمدا كالخضيرى على جيلسون . وأخيرا يبين لنا قيمة فلسفة ديكارت وآثارها ويرى تلك القيمة كما يراها الغربيون حيث يستشهد بقول هيجل فى تاريخ الفلسفة « ان ديكارت هو حقا مؤسس الفلسفة الحديثة لاعتماده فى مذهبه على العقل »[٣٦] وديكارت عنده مجدد لانه أراد أن يرفع الفلسفة الى مرتبة العلم . ومن طالع « المقال » عرف أن تأثير ديكارت لا يرجع الى عدد الحقائق العلمية التى كشفها وانما الى ايمانه بروحانية الانسانية وقدسية العقل .

ويهمنا أن نشير الى بعض تلك التعليقات التى يقرأ فيها صليبا ديكارت قراءة عربية حيث يعلق على النص بما جاء فى تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، « والهوامل والشوامل » للتوحيدى وتزداد هذه التعليقات فيما كتبه عن قواعد المنهج الأربعة ويتابع فى هامش طويل فى حديثه عن الكوجيتو مقارنه جيلسون لديكارت بأوغسطين[٣٧] ويشير الى اعتماده على جيلسون ويقارن ديكارت بنفس الطريقة بالغزالى . ويقارنه بابن طفيل[٣٨] ويعتمد فى حديثه عن الحس المشترك Lesens Commusm على تعريفات الجرجانى وكليات أبى البقاء الكفوى ونجاة ابن سينا[٣٩] . كما يعتمد على تعريفات الجرجانى لكلمة فنطاسيا fantaisia والمرة الوحيدة التى يشير فيها الى ترجمة

الخضيرى التى تسبق ترجمته بحوالى ٢٣ سنة تأتى فى آخر سطور ترجمته • والشيء الذى يلفت الانتباه هو عدم ذكر ابن سينا — موضوع رسالته للدكتوراه — طوال الترجمة الا فى اشارة عابرة فى جزء من هامش [٤٠] فى الوقت الذى لم يهتم فيه بالأوجه المختلفة لاتفاق كل من ديكارت وابن سينا فى كتابه من افلاطون الى ابن سينا[٤١] •

رابعا : الثقافة العربية ومرور ثلاثمائة عام على « المقال فى المنهج » :

لم يقتصر الاهتمام « بالمقال فى المنهج » على ترجمته الى العربية اكثر من مرة بل تعدى ذلك الى الاحتفال بذكرى مرور ثلاثمائة عام على ظهوره لأول مرة ١٦٣٧ فى ندوات وكتابات مختلفة تظهر أهمية فلسفة ديكارت ودورها فى الفكر الانسانى • فقد احتفلت فرنسا هذا العام ١٩٣٧ واحتفلت معها المعاهد العلمية فى أنحاء العالم بانقضاء ثلاثة قرون على نشر ديكارت كتابه الشهير ومنذ مفتتح هذا العام ديكارت حديث العلماء والمثقفين فى محاضرات ودروس وبحوث تظهر فى المجلات والجرائد • وقد بلغ الاحتفال أوجه بمؤتمر جامع فى باريس فى غرة أغسطس ١٩٣٧ أمه العلماء والمثقفون من كل صوب ودام أسبوعا كاملا • ولا عجب أن تصيب هذه الذكرى مثل هذه العناية فان ديكارت عالم وفيلسوف من الطبقة الأولى ، لا ينتهى النظر فى اثارة العلمية والفلسفية ولا يفرغ الكلام عنه ويترجم عثمان أمين فى « صوت ديكارت » الفصل الثانى من كتاب « لمحات من الفكر الفرنسى » • كلمة برجسون فى هذا الاحتفال الذى أطلق عليه اسم الفيلسوف احتفالا بمرور ثلاثمائة عام على ظهور « المقال فى المنهج » لقد ابتدع للفيلسوف بكتابه الصورة التى قدر للفلسفة الفرنسية أن تتخذها من بعد وهى العدول اللاتينية التى لا يعرفها الا الخاصة والاتجاه الى مخاطبة الناس كافة »[٤٢] •

وتأتى فى مقدمة الجهود العربية التى شاركت فى الاحتفال بذكرى المقال فى المنهج « كتابات وترجمات الأستاذ يوسف كرم لأول

من درس الفلسفة الحديثة من المصريين بالجامعة المصرية والذى عرف بصاحب « المنهج العقلى المعتدل » فقد كتب بالمقتطف دراستين الأولى فى أكتوبر ١٩٣٧ والثانية فى نوفمبر من نفس السنة فى الاحتفال بهـذه الذكرى لبيان أهمية ديكارت وفلسفته . كما قدم فصلا هاما من فصول كتـابه « تاريخ الفلسفة الحديثة »[٤٣] عن ديكارت وهـو يتضمن كثير مما جاء فى الدراستين ولم يكتف بذلك بل شـارك بتوجيه من طه حسين فى ترجمة « ثلاثة دروس فى ديكارت » التى ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية المصرية الكسندر كواريه A. Koyre وهى ثلاثة محاضرات تدور حول « المقال فى المنهج » طبعتها الجامعة المصرية ونشرت فى الاحتفالات بذكـرى المقال نشره تتضمن النص العربى والفرنسى .

ويعد « المقال فى المنهج » كما يبين كواريه من أكثر الكتب الفلسفية مدعاة للدهشة وكان اخراجه حدثا روحيا كبيرا أى ثورة روحية نحن ورثتها وان تفاوت حظنا من هـذا الارث . اننا جميعا منذ ثلاثة قرون متشبعون بالفكر الديكارتى عن طريق مباشر أو غير مباشر من حيث أن الفكر الأوربى بأجمعه أو على الأقل الفكر الفلسفى بأجمعه يتحدد منذ ثلاثة قرون بالنسبة الى ديكارت[٤٤] . ويلاحظ على ترجمة يوسف كرم انها ظهرت دون هوامش أو ملاحظات فهل يرجع ذلك لوضوح المحاضر أو الى المـلم الجمهور والقراء بديكارت وانه ليس هنالك ما يستدعى الاشارة والتوضيح فقد ترجم ديكارت من قبل وعرف لدى القراء كما يظهر من قول كواريه : « نحن جميعا نعرف هذا الكتاب فقد قرأناه جميعا ودرسناه مع تفاوت فى العناية به »[٤٥] . ولم ينقطع اهتمام كرم بديكارت فقد كتب ناقدا أو معلقا على كتاب عثمان أمين عن « ديكارت » بعد صدور طبعته الأولى فى عدد يوليو ١٩٤٣ بالمقتطف مما جعل عثمان أمين يشيد بهذا النقد فى مقدمة طبعته الثانية للكتاب . كما كتب بالاشتراك مع ابراهيم مدكور فصـلا هاما عنه فى كتابهما المشترك عن « دروس فى تاريخ الفلسفة »[٤٦] . وكتب أيضا بالفرنسية

عن « أبى الفلسفة الحديثة » دراسة ترجمت وأعيد نشرها فى الكتاب الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة على أستاذ أساتذة الفلسفة يوسف كرم .

وقد اسهمت المجلات العربية فى الاحتفال بهذه المناسبة وسنشير الى الدراسات التى قدمت فيها . الا أن هناك دراسة هامة سبقت هذا الاحتفال بحوالى عشر سنوات ، ترجع أهميتها الى لغتها الجرئية القوية فى بيان أهمية ديكارت وأهمية « المقال فى المنهج » وقد نشرت فى مجلة « العصور » التى أسسها اسماعيل مظهر لنشر الفكر الحر واحياء النهضة الفكرية الحديثة فى الشرق فقد جاء فى عددها الرابع من المجلد الأول مقال هام عن « رينية ديكارت » بقلم حسين تقى اصفهان يلقى الضوء على فلسفته ويعطى صورة عنه كمفكر حر ومؤسس جديد للفكر الحديث متفقا فى ذلك مع منطلقات مجلة « العصور » فديكارت « هادم قديم ومؤسس جديد ، وهو بحق مؤسس العلوم الحديثة والممهد لها وأبو الفلسفة الحديثة وقد خلفت فلسفته بحق فلسفة المعلم الأول فى جامعات أوربا فالعلم الحديث مدين له والفلسفة الحديثة وليدة تفكيره .. والرياضة بجميع فروعها تكاد تكون مستحيلة اليوم لولاه .. وقد كان لنظرياته أثر عظيم فى القانون وعلم التاريخ بل ان الأدب والنقد الأدبى أسير فضله كما عند بيرو perraul وفونتنيل Fontenal وغيرهم من أعلام »[٤٧] .

انه كما يرى كاتب المقال احد افراد الدهر الذين جاهدوا فى سبيل توطيد الحرية الفكرية فى عقول المفكرين وجعلها الأساس الذى تقوم عليه كل ثقافة وكل تقدم وكل تفكير فى جميع فروع المعارف البشرية وهو أكبر ثائر عرفه التاريخ حطم الى الأبد تحكم فلاسفة اليونان وكل سلطة غير مشروعة فى العقول . ويشير الكاتب الى مسألة هامة ربما كان الوحيد الذى نبه اليها من بين من تحدثوا عن ديكارت وقارنوا بينه وبين فلاسفة الاسلام » . لقد بدأ ديكارت حياته الفكرية كما بدأها ابن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة الاسلام

ولكن مع هـذا الفارق : وهو أن فلاسفة الاسـلام كان يراجعون ما يتعلمونه ويلخصونه مرارا دون أن يظهروا نقص علم وفلسفة أرسطو وعقم منطقه وجدب طرقه وضرره بحينهم وعلومهم وبعقـول الذين يتعلمونها من متكلمين وفلاسفة وفقهاء وأدباء بل انهم روجوها ترويجا ملأ الأرض والسماء وردحت القرون رجع صداه • ويخرج من ذلك الى حكم متفرد يقول فيه : « انى اعتقد كل الاعتقاد أن فلاسفة الاسلام وعلى الأخص ابن سينا فى المشرق وابن رشد فى المغرب أضروا بالثقافة الاسـلامية والشرقية كل الضرر بالترويج للقدماء والتعبد لهم ‥ أما ديكارت فسرعان ما بدأ يراجع كل ما تعلم حتى بدى له الخلط والفساد وبانت له الفوضى الفكرية : لقد تابع السير ونهج لنفسه سبيلا أصبحت بصـدده معبدة وممهدة ومطروقة وسـهلة فابتدأ أولا باطراح كل ما تعلمه ونسيان كل ما تلقى من الكتب وحدد لنفسه منهجا جديدا وعرض لنا هـذا المنهج »(١٨) •

وكتبت مجلة « الحديث » السورية فى عددها التاسع من السنة الحادية عشر سبتمبر ١٩٣٧ بمناسبة هـذا الاحتفال عن « الفيلسوف رينيه ديكارت » نظرة عامة على حياته وآرائه الفلسفية » مقالة هامة • ومع ان هـذه المقالة لا تحمل اسم كاتبها الا اننا يمكن أن ننسبها على قدر لا بأس به من اليقين الى اسماعيل أدهم المفكر الحر الذى شارك بعدد من الدراسات فى هـذه المجلة • ويعرض الكاتب آراء ديكارت وأبحاثه العلمية وهو لا يشك فى ان قراء العربية باشد الحاجة الى معرفة آراء هـذا الفيلسوف وفهمها على حقيقتها ، ويتحدث عن مؤلفاته ويرى انها انعكاس لمجريات حياته فقد كان تواقا لكل جديد ميالا الى الحرية • ويتوقف أمام « المقال فى المنهج » الذى يراه معبرا أصدق تعبير فى الميدان الثقافى عن المطالب البورجوازية فى ذلك العهد والذى كان يعبر يومئذ بوعى وجرأة لم يجسر عليها أحد تقريبا مثل ديكارت فى القرن السابع عشر ولهذا يمكننا القول ان ديكارت من هـذه الجهة وغيرها كان أيضا سابقا لعصره • ففى ذلك الوقت تجرأ

ديكارت على رفع صوته ليقول انه بالرغم من كونه احد رعايا الكنيسة المخلصين لا يسعه الا أن يتبع فى تفكيره وحياته الخطة التاليــة : عدم قبول أى شيء كحقيقة إلا بعد التأكد منه وتحكيم العقل لمعرفته « وهكذا استبدل ايمان القرون الوسطى الساذج بالشك المستند الى قاعدة وبتحكيم العقل وسعى الى اثبات ان هــذا العقل متساو طبيعيا عند كل الناس »[٤٩] .

ان رسالة ديكارت تحتوى على اعلان حقوق العقل من جهــة واعلان المساواة ـــ النظرية بين الناس ـــ بصفتهم مخلوقات يعقلون من جهة أخرى . ومن هنا يتضح ان فيها اتجاها ثوريا لا جدال فيه ، لقد كان ديكارت أول من فسر تطور الكون بنظرية تناقض ما جاء فى « سفر التكوين » اذ قال ان الأرض والكواكب المختلفة تكونت كلها بصورة طبيعية دون تدخل الهى ، ان ديكارت وليد البورجوازية الحديثة والمعبر عنها فى نظر الكاتب وهو بالضرورة صاحب إتجاه عملى لقد كان عنده فكرة انسانية سامية جدا عن دور العلم وكان رأيه دائمــا ان نظرية لا يمكن تطبيقها عديمة الفائدة لذلك ما انفك يبحث ويفكر فى كل أيام حياته عن فلسفة عملية يتاح بها للانسان متى عرف قوة ومفعول كل عناصر الطبيعة أن يصبح سيدها ومالكها بلا منازع »[٥٠] .

وتختلف صورة ديكارت هنا عن الصورة المعتادة للفيلسوف المثالى اللاهوتى وهذا ما يؤكده الكاتب فى نهاية مقالته : « ان ديكارت ليس كما صوره لنا بعض المعلمين الرجعيين ، عالم استمد روحه وتفكيره من تعاليم القرون الوسطى بل هو بالعكس قريب جدا من أكبر فلاسفة عصرنا الحاضر وأحسن ممثلى الفكر الحديث بالرسالة السامية التى خص بها العلم وبسعيه الناجح لاثبات حقوق العقل »[٥١] .

وتشارك مجلة الرســالة مجلات : الحديث والمقتطف وندوات الجامعة المصرية فى الاحتفال بذكرى « المقال فى المنهج » وذلك فى يونيه ١٩٣٨ بدراسة للسيد أحمد محمد عيتانى عن « الطريقة العلمية

أو القواعد الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسى الكبير رينيه ديكارت » • وهى عرض تحليلى لاحد فصول « المقال » وهى كما يقول جزء من دراسة كاملة عن ديكارت وترجمة للمقال • يعرف الكاتب بديكارت فهو أبو الفلسفة الحديثة وواضع أسسها وبانى كيانها • الم بجميع فروع الفلسفة وترك لنا مؤلفات عديدة فيها • كلها ذات قيمة فذة لما احتوت عليه من الحقائق العلمية والملاحظات الدقيقة والنظريات والآراء التى أحدثت هزة عنيفة فى مجال العلم والفلسفة فغيرت مجرى بحوثها وحملتهما على الاتجاه الى اتجاه جديد كان نتيجة لها »(٥٣) •

وقد مهدت تلك الجهود فى الترجمة والتعريف بديكارت السبيل لأهم الدراسات الكلاسيكية عن ديكارت فى العربية وخطت بها خطوات هامة من أجل تقديم الديكارتية كاتجاه فلسفى حديث له مكانته فى التفكير العربى المعاصر وكما حدث فى بداية الفلسفة الاسلامية حيث تبع عصر الترجمة الانتاج الفكرى العربى المتميز فان الجهود التالية التى أوضح معالمها عثمان أمين بكتاباته عن ديكارت ، حيث جعل من الديكارتية جزءا مكونا للفكر العربى المعاصر مثلما جعلت جهود ابن رشد من الأرسطية معلما من معالم المشائية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، مع عدم التغافل عن اختلاف طبيعة وظروف وزمن كل منهما عن الآخر •

هوامش وملاحظات الفصـل الثالث

(١) يماثل الجهد الذى قام به رواد الدفعات الأولى من خريجى قسم الفلســفة فى ترجمة الكتابات الفلســفية ـ مع اختلاف الزمن والظروف والامكانيات ـ ما قام به مترجمى بيت الحكمة فى عصر الترجمة الأول ونستطيع دراسة ما قام به الفريقين باختيار احد الأعمال الفلسفية مثل « الأخلاق الى نيقوماخوس » لأرسطو الذى ترجمه قديما اسحق بن حنين وحديثا أحمد لطفى السيد لمعرفة حدود وطبيعة وغاية الترجمة الفلسفية فى عصرها القديم والحديث •

(٢) د• عثمـان أمين : الجوانية دار القلم ، القـاهرة ١٩٦٤ ص ٦٢ ـ ٦٣

(٣) المصدر السابق ص ١٠١

(٤) يقول : « رأيت لن أعرض فى رسالتى تأثير ديكارت على اسبنيوزا ، وأن أقارن بين الفلسفتين لا فى جملتهما ، بل فى ناحية دقيقة وعويصة منهما واعنى بها نظرية الجوهر » • محمد مصطفى حلمى : نظرية الجوهر عند ديكارت واسبنيوزا • ملخص الرســالة بالفرنسية بمكتبة جامعة القاهرة ص ١ • وقد طبع الملخص بمطبعة المستقبل القاهرة ١٩٣٢ •

(٥) د• محمد مصطفى حلمى : تقديم ترجمة الخضيرى للمقال فى المنهج ط ٢ دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧

(٦) د• محمد مصطفى حلمى : طه حسين مفكرا • مجلة الفكر المعاصر فبراير ١٩٦٦

(٧) الخضيرى : مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب ، صحيفة جامعة القاهرة للسنة الأولى ، العدد الثالث يناير ١٩٣٠ ص ٦٦

(٨) محمد ثابت الفندى : حول مقارنة الغزالى بديكارت صحيفة جامعة القاهرة العدد الثالث ، السنة الأولى ص ٢٥ ـ ٢٧

(٩) د. أحمد فؤاد الأهوانى : تأبين الخضيرى ، مجلة الآباء الدومنيكان بالقاهرة

(١٠) د. أحمد فؤاد الأهوانى : مقدمة تحقيق « المغنى » للقاضى عبد الجبار فيما يتعلق باكتشاف وتحقيق الكتاب فقد كتب مقالة بالفرنسية فى العدد الرابع Mélanges ١٩٥٧ بالاشتراك مع الأب قنواتى . كما كتب فى العدد الخامس مقالة أخرى يعلن فيها اكتشاف جزئين جديدين ١٥ — ١٧ من المغنى . فى المقالة الأولى تعريف بالقاضى عبد الجبار ووصف تفصيلى لأجزاء المغنى مع ذكر فصول كل جزء يعتمد عليها ويشير اليها الأهوانى فى تحقيقه المذكور .

(١١) يشير الأهوانى الى جهد الخضيرى الذى قام بالمراجعة للترجمة مما يبين تعمقه فى الفرنسية واهتمامه بفروع الفلسفة المختلفة ومنها علم الجمال ، كما يبين أيضا اجتهاداته فى الترجمة حيث لبدى بعض التعليقات على ترجمة بعض الملاحظات . هويسيمان : الاستطيقا ترجمة أميرة مطر دار احياء الكتب العربية . تقديم الأهوانى . المقدمة .

(١٢) وهذا ما يؤكده ابراهيم مدكور فى تابينه للخضيرى السابق الاشارة اليه ، وعلى سامى النشار فى نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام دار المعارف القاهرة ط ٧ المقدمة ، وكذلك الأب قنولتى فى تأبينه .

(١٣) د. عثمان أمين : تأبين الخضيرى ص ٥٥٢ — ٥٥٣ .

(١٤) محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام . مجلة الكتاب عدد خاص عن ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٥٣ وما بعدها .

(١٥) المصدر السابق ص ٥٤ . ودراسة للخضيرى : أنصار الشيخ الرئيس ، مجلة الثقافة العدد ٦٩١ مارس ١٩٥٢

(١٦) كما ذكر فى تقديمه لتحقيق محمد زاهد الكوثرى لكتاب الاسفرايينى : التبصير فى الدين . وفى اطار الاهتمام بهذا العلم

يقدم لنا تحقيقا للجزء الخامس من « المغنى » الذى يتناول « الفرق غير الاسلامية » •

(١٧) يعد اتين جيلسون ١٨٨٤ — ١٩٧٨ ـ بالاضافة لكونه توماس متخصصين فى فلسفة العصور الوسطى من أهم شراح ديكارت اعتمد عليه الخضيرى فى ترجمة المقال فى المنهج • راجع دراستنا : الفلسفية الاسلامية والغربية الوسيطة من خلال اتين جيلسون • مجلة الفكر العربى بيروت العدد ٥٧ أغسطس ١٩٨٩

(١٨) د• عثمان أمين : « انية ابن سينا وكوجيتو ديكارت » مجلة الثقافة العدد ٦٩١ • و « محاولات فلسفية » مكتبة الأنجلو المصرية ط ٢ القاهرة •

(١٩) د• ترير آن دورات : مشكلة النفس والجسد بين ابن سينا وديكارت مجلة المستقبل العربى ١٩٨٥ ص ١١٣ وما بعدها •

(٢٠) الخضيرى : كيف حل كانط معضلة هيوم • صحيفة جامعة القاهرة •

(٢١) وقد قام بهذا عمليا حين تولى مسؤولية النسخة العربية من مجلة ديوجين التى يصدرها المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الانسانية فى أول أعدادها بالعربية ، القاهرة ١٩٥٦

(٢٢) الخضيرى : المقال فى المنهج الطبعة الرابعة سميركوا القاهرة د•ت التصدير •

(٢٣) الموضع السابق •

(٢٤) الخضيرى : كيف نترجم الاصطلاح intuition مجلة علم النفس مجلدا العدد الثالث فبراير ١٩٤٦

(٢٥) الموضع السابق •

(٢٦) تظهر هذه الخطوات مطبقة قبل ذلك بخمسة عشر عاما فى ترجمة « المقال فى المنهج حيث يخبرنا انه لم يأخذ بترجمة

الأساتذة لكلمة intuition بالحدس لسببين ، الأول : ان كلمة الحدس تثير كثيرا من الشبهة اذا أنها تفيد عند مناطقة العرب « حركة اصابة الحد الأوسط اذا وضع المطلوب أو أصابه الحد الأكبر اذا أصيب الأوسط ، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس انه يستنير من الشمس (ابن سينا : النجاة ص ١٣٧) وهذا مخالف كل المخالفة لما يعنيه ديكارت . وقد ترجم الأستاذ هورتن كلمة الحدس فى معناها المذكور بكلمة Schorfsinn أى الامضاء فى الفهم ولم يترجمها intuition die srokiylative الا عندما يكون المقصود بها « النفس القدسية » أى عندما تصبح الكلمة من لغة الصوفية الذى يخالفون الفلاسفة فيما لهم من معان ومقاصد (راجع الجرجانى : التعريفات ، النفس القدسية) والسبب الثانى ان لكلمة intuition فى الفلسفة الأوربية معانى متعددة ويعنى ديكارت بها معنى خاصا رأينا انه يطابق مفهوم كلمة « بداهة » فى اللغة العربية واستعملناها باعتبارها العمل العقلى الخاص بالادراك البديهى وهو كما يعرفه صاحب « كشاف اصطلاحات الفنون » يطلق على معان منها مرادف للضرورى المقابل النظرى ، ومنهما المقدمات الأوليـة وهى ما يلغى تصور الطرفين والنسبة فى جزم العقل به وبعبارة أخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانته بشىء . الخضيرى : ترجمة المقال فى المنهج ط ٤ ص ٤١

(٢٧) المرجع السابق ص ٥١

(٢٨) الموضع نفسه .

(٢٩) قارن جهد الخضيرى فى ترجمة وتقديم وشرح المقال فى المنهج بما قام به المترجم الانجليزى الذى أورد نص المقال فى الانجليزى دون شرح أو تعقيب سوى مقدمة عامة مقتضبة لمجموعة النصوص المترجمة راجع :

Descartes : Discourse on Method and ther writings. Trans by F. E. Sut Siffe penguin Books 2 (ed) 1970.

(٣٠) الخضيرى : هوامش ترجمة المقال فى المنهج ط ٤ ص ٦٩ هامش ٢

(٣١) المصدر نفسه ص ٥٦ هـ ١

(٣٢) راجع ترجمة الخضيرى صفحات ٤٣ ، ٥٧ ، ٦٣ ، ٦٩ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٤٤ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١٢٥ .

(٣٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى فى جزئين ، دار العلم للملايين بيروت ، لبنان ١٩٧١

(٣٤) وهى تتحدد فى أربعة قواعد هى :

القاعدة الأولى : البحث فى الكتب العربية القديمة عن اصطلاح مستعمل للدلالة على المعنى المراد ترجمته ويشترط فى هذه القاعدة أن يكون اللفظ الذى استعمله القدماء مطابقا للمعنى الجديد .

القاعدة الثانية : البحث عن لفظ قديم يقرب معناه من المعنى الحديث فيبدل معناه قليلا ويطلق على المعنى الجديد مثال ذلك ما ترجم به لفظ intuition الذى أطلق عليه اسم الحدس بعد أن وسعنا معناه القديم .

القاعدة الثالثة : البحث عن لفظ جديد لمعنى جديد مع مراعاة قواعد الاشتقاق العربى ، كأن يستعمل الشخصية للدلالة على personnalite

القاعدة الرابعة : اقتباس اللفظ الأجنبى بحروفه على أن يصاغ عربيا (التعريب) وذلك فى أضيق الحدود ، عند عجزنا عن اشتقاق لفظ عربى للدلالة على المعنى الجديد .

(٣٥) فموقفه من علوم زماننا يذكرنا بموقف الغزالى فى المنقذ من الضلال (ص ٢٥) فقد شك كما شك الغزالى . جميل صليبا : مقدمة ترجمة كتاب ديكارت مقالة الطريقة ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية اليونسكو بيروت ١٩٥٣ ص ٢٦ — ٢٧ ، ٩٧ ، ٩٩ .

(٣٦) جميل صليبا : المصدر السابق ص ٤٩

(٣٧) المصدر نفسه ص ٩٠

(٣٨) المصدر السابق ص ١٠٥ هـ ٣

(٣٩) المصدر السابق ص ١١٣

(٤٠) المصدر نفسه ص ١٤ ، ٦٨

(٤١) يقارن صليبا فى المحاضرة الخامسة « نظرية النفس عند ابن سينا » بين ديكارت والشيخ الرئس فابن سينا فى برهان الرجل المطق سابق على ديكارت ص ١٠٤ — ١٠٥ ، ويتحدث صليبا عن رأى ابن سينا في اللذة التي تتبأ عن الشعور بالكمال ويبين ان هذا الرأى شبيه برأى ديكارت ص ١٢٩ راجع صليبا : من أفلاطون الى ابن سينا ، دار الأندلس بيروت ط ٣ ١٩٨٣ ص ١٠٤ — ١٠٥ ، ١٢٩ وتحتاج مقارنة ديكارت وابن سينا عند صليبا والخضيرى الى مناقشة موسعة ولكن قبل كل شىء يبق لهما خاصية الأول فضل تمهيد الطريق لتجريب النصوص الكلاسيكية الديكارتية الى العربية حيث واصل بعده كل من نظمى لوقا وعثمان أمين وكمال الحاج ترجمة نصوص ديكارت •

(٤٢) د• عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسى • النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ ص

(٤٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف القاهرة د•ت ص

(٤٤) الكسندر كواريه : ثلاثة دروس في ديكارت ترجمة يوسف كرم ، اشراف طه حسين مطبوعات الجامعة المصرية ص ٢

(٤٥) المصدر السابق ص ١

(٤٦) يوسف كرم وابراهيم مدكور : دروس فى تاريخ الفلسفة مطابع مدكور وأولاده بمصر القاهرة ١٩٥٤ ص ١١٥ وما بعدها (الباب الثالث : رينيه ديكارت) •

(٤٧) حسين تقى اصفهانى : رينيه ديكارت مجلة العصـور ، القاهرة العدد الرابع المجلد الأول ص ٣١٠ •

(٤٨) المصدر السابق ص ٣١٠ — ٣١٢ •

(٤٩) انظر مجلة الحديث السورية العدد التاسع السنة الحادية عشر سبتمبر ١٩٣٧ الفيلسوف رينيه ديكارت : نظرة عامة على حياته وآرائه الفلسفية ص ١٤٨ •

(٥٠) المصدر السابق ص ٦٤٩ •

(٥١) نفس الموضع السابق •

(٥٢) السيد أحمد محمد عيتانى : الطريقة العلمية والقواعد الأربع للبحث والتفكير للفيلسـوف الفرنسى الكبه رينيه ديكارت • مجلة الرسالة • يونيه ١٩٣٨ •

الفصل الرابع

الديكارتية والتفسيرات المثالية

الفصــل الــرابع

الديكارتية والتفسيرات المثالية

مقــدمة : عثمان امين وديكارت :

كان من الطبيعى انطلاقا من الأصول الأولى للدرس الديكارتى فى الجامعة الأهلية ، ومن العاصفة التى آثارها طه حسين فى دعوته للمنهج الديكارتى ومن اللغة الفلسفية التى حاول بها الخضيرى تقديم أهم نصوص ديكارت أن تدشن الديكارتية فى العربية بما يليق بها باعتبارها أكثر المذاهب ارتباطا بالمثالية والاتجاهات الحدسية الايمانية . حيث وجدت لدى عثمان أمين الذى ـ يقتضينا الواقع أن نسجل أنه يعد بحق من بناة الفكرة الفلســفى المصرى المعاصر ـ ذلك القبول العقلى والتعاطف الروحى الذى جعل منه ـ كما كتب البعض ـ بيت ضيافة لديكارت . فهــو ديكارتى فى منطقه ومنهجه وفى عقلانيته ومثاليته «[1] مما أدى الى سيطرة فهمه وتفسيره لديكارت على أجيال عديدة ولدى أكثر من باحث من الطلب الباحثين فى فلسفة أبى الفلسفة الحديثة الذين قدموا فلسفة ديكارت باعتبارها الفلسفة المثالية التى ترادف معنى الفلسفة نفسها .

وقد كان ديكارت يمثل بالنســبة لصاحب الجوانية اختيارا . وحين اختار عثمان أمين ديكارت اختار العقل والتنوير والارادة والحرية حيث انطلق من هــذه الأسس الى تقديم جوانيته التى تتأسس على الوعى وكان ديكارت وراء احتفائه الكبير برواد الوعى الانسانى فى الشرق : الأفغانى والكواكبى واقبال ورائد الفكر المصرى محمد عبده . ان اهتمام عثمان أمين بديكارت يفوق كل وصف بحيث يمكن القول ان ما كتبه عن ديكارت أكثر مما كتبه عن أى فيلسوف آخر وأكثر مما كتب

فى العربية عن أبى الفلسفة الحديثة ، وأصبحت مؤلفاته عنه المرجع الكلاسيكى المعتمد الذى يشير به أستاذ الفلسفة لطلابه من أجل معرفة ديكارت . وحين نتساءل عن الأفكار التى كان يلتمسها عثمان أمين عند ديكارت يجيبنا : « ان ديكارت قال للانسان خير ما يمكن أن يقال ، قال له لا تقبل شـيئا على انه حق ما لم يتبين بنور الفطرة وبداهة العقل انه حق وقال له أولا : انتبه ! أنت تفكر فأنت موجود ، وقال له أخيرا « افق أنت حر فأنت اذن مسؤول »[٢] .

لقد سار عثمان أمين مع ديكارت فى نفس الطريق الفلسفى لكن سؤالنا هنا هو كيف تعامل عثمان أمين مع ديكارت والى أى جانب من جوانب فلسفته المتعددة الأنحاء توقف ؟ وماذا رأى فى فلسفة ديكارت وماذا قدم منها ؟ وبمعنى أدق ما هى صورة ديكارت عنده وما أثر هذه الصورة فى الثقافة العربية والفكر العربى . ويمكن القول بداية انه لا يمكن فصل تفكير عثمان أمين واختياراته الفكرية عما كان يحدث فى مصر فى نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات حينما تحددت صورة ديكارت لديه أثناء وبعد عودته من بعثته بفرنسا . لقد كانت مصر تبحث عن الاستقلال والحرية وكانت النخبة المثقفة تسعى نحو العقلانية فى الفكر والليبرالية فى السياسة وليست أفكار أحمد لطفى السيد منعزلة عما نحن بصدده فقد أثرت فى طه حسين ومصطفى عبد الرازق اللذان أثر بدورهما فى طلاب الجامعة ومنهم عثمان أمين[٣] الذى وجد فى منهج ديكارت وفلسفته اشباعا لأفكاره لقد كان يريد الوعى والتنوير وقد وجدهما فى « الكوجيتو » الا أن الكوجيتو بداية وليس نهاية وسيلة وليس غاية . ان عينا على ديكارت وأخرى أكثر شفافية واحدا أبصارا على اللغة العربية[٤] والفكر العربى ، ومن هنا كانت الديكارتية أساس الجوانية وهذا يستدعى منا التوقف عند عثمان أمين : حياته وكتاباته وأفكاره لمعـرفة البدايات الأولى فى طريقه نحو المثاليـة الديكارتية .

اولا : البدايات الأولى نحو المثالية :

علينا قبل أن نعرض للنسق الديكارتى الذى قدمه عثمان أمين وهو بلا شك أكمل صورة قدمت فى العربية للفلسـفة للديكارتية ، أن نؤسس لذلك ببيان البدايات الأولى التى وجهت فيلسوفنا نحو ذلك النمط الذى ارتضاه للديكارتيه وكما سنعلم فان هنـاك صور أخرى وتفسيرات مغايرة لديكارت وفلسفته تخالف الصورة التى قدمها صاحب « الجوانية » . وعثمان أمين يعى ذلك حين خصص الباب الرابع من الطبعة السابعة من كتابه عن ديكارت لدراسـة للتأويلات المختلفـة لفلسفته . كما أن فى العربية جهوذا أخرى تفسر ديكارت بصورة مغايرة لتفسيره . فما هو فهمه له ؟ وما الذى جعله يختار التفسـير المثالى لفلسفة ديكارت الذى انطبعت عنده بصفة روحانية ؟ علينا أن نرجع للبدايات الأولى لعثمان أمين والتوجهات الأساسية له منذ بداية حياته الفلسفية التى يؤرخ لها بانضمامه الى قسم الفلسفة بالجامعة المصرية .

يقص علينا عثمان أمين فى « الجوانية » رحلته من القرية الى الجامعة ويحدثنا عن اصراره على دراسـة الفلسفة ، وعن السؤال الذى كان يشغله كثيرا ويؤرقه أحيانا عن ضرورة وجود فلسفة حياة يمتد أثرها الى الشعب والجماهير . « فلسفة تضع لنا مبادىء عامة لتربية حيـاة جديدة فتوقظ الشعور الوطنى فى أبناء الأمة وتجعلهم يأبون حياة الضيم والمذلة ويحققون حياة الحرية والكرامة » . ويذكر تأثره بأحمد لطفى السيد الذى حدثهم عن « أثر المفكرين والفلاسفة فى تهيئة الأذهان للاصلاح والطموح الى عالم أفضل »(٥) كما توثقت علاقته بالشيخ مصطفى عبد الرازق وكان لتوجيه الشـيخ دورا فى تحديد مسـاره الفلسفى لقد وعى حديث الشيخ فى ندواته بمنزله بعابدين عن أنجع الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعى القومى بغية التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال التام(٦) وبالاضافة الى هؤلاء فقد كان هناك أحمد أمين ــ الذى سمع منه لأول مرة بالعربية

عن ديكارت — ومنصور فهمى ، وهناك بالأخص يوسف كرم بالاضافة الى الأساتذة الفرنسيين : اندريه لالاند واميل برييه وهما ممن امتد تأثيرهم عليه فى بعثته الدراسية فى فرنسا .

وقد حدد عثمان أمين لنفسه بعد عودته من البعثة مشروعا ثقافيا من جزءين الأول أطلق عليه « سلسلة أعلام الفلسفة » وقد صدر منها : الرواقية وديكارت والثانى « سلسلة نفائس الفلسفة الغربية » الذى حدد لنا معالمه فى مقدمة ترجمته لكتاب البيهبابية « دفاع عن التعلم »[٧] ويخبرنا فى تصديره للطبعة الثانية من « الفلسفة الرواقية » عن السبب الذى من أجله اختار الكتابة عن الرواقيين فهم أخلاقيون مثاليون وهم « جوانيون » يلتفتون الى الحياة الداخلية للانسان ولا يبالون بما يقع لهم من أحداث خارجية . وكان هدفه من نشر كتابه « ان تجد فيه شبيبتنا الواعية نماذج حية ملهمة للبطولة والكفاح ودروسا نافعة فى الثبات على المبدأ والاخلاص للواجب وتعاليم ايجابية قويمة تشد من أزرها فى السعى الى المثل العليا والذود عنها »[٨] .

ويحدد لنا فى تصديره لكتابه عن « شيلر » بواعثه للاهتمام بالفيلسوف الانجليزى صاحب المذهب الانسانى : واحد هذه البواعث يمت الى شعوره القومى والثانى يمت الى مزاجه الفلسفى . وطبيعة هذا المزاج تتحدد فى : ضيق بالمذاهب التجريدية الجافة ، ونفور من الفلسفة الاطلاقية المتعالية حيث نجد الفلاسفة ضيقوا تجربتنا من ناحية العاطفة والارادة بينما وسعوها — بغير حساب — من ناحية الفكر واهتمام بالفلسفة التى ترضى القلب كما تقنع العقل . ان عثمان أمين يدعم العقل بالقلب والوعى بالروح وهذا ما يتضح فى مجمل محاولاته الفلسفية . ففى كتابه الذى يحمل نفس الاسم « محاولات فلسفية » يقدم لنا مجموعة من الدراسات المختلفة « ألف بينها احساس واحد وغرض واحد هو الابتهاج بطلب المعرفة والسعى الى سبيل الحق والاتجاه الى قيم للروح »[٨٩] .

ويتحدد موقف عثمان أمين الفلسفى فى السعى لتأكيد قيم الروح فتنمية القوى الروحية فى الفرد أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية لكى يصل الى درجة النضج بمعناها الصحيح[١٠] فالروح والفكر هما الأساس فى قيام الحضارة ومن فضل ديكارت على الانسانية المفكرة أن أصبح واضحا للعيان أن المثل الأعلى للوجود الانسانى هو تحقيق وعى الانسان لذاته ولمكانه فى العالم وهذا المعنى الحديث من معانى النظر الفلسفى هو الذى ينبغى أن نحرص كل الحرص على اذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع رسالتها الجليلة .

وعلى ذلك يمكن تحديد السمات التى تميز الروح الفلسفى عند عثمان أمين كما تظهر فى كتابه « الجوانية » وتحديده لخصائصها « فهى فلسفة نبتت من تأمل روح الدين والأخلاق » ، « فلسفة مفتوحة لا تريد أن تكون مذهبا مغلقا » ، تستند على تزكية الوعى الانسانى وممارسة الحرية النفسية وتسعى الى تعميق فهمنا للمقاصد والمعانى والقيم[١١] ويؤكد أن منهج جوانيته لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الانسان فضلا عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى وتخطى « ما هو كائن » الى « ما حقه أن يكون » ويثبت الايمان بقدرة الروح الخالص على العلو على حدود الواقع فى المكان والزمان واليقين بحرية الذات الواعية فى اصلاح الفرد واصلاح الجماعة ، وتبين لنا « محاولاته الفلسفية » خصائص فلسفته من جهة واهتمامه بديكارت من جهة أخرى . ففى تناوله للشك الميتافيزيقى يذكر الشك المشروع وهو قريب من الذى دعا اليه اعلام الفلسفة الحديثة ويتناول شك ديكارت مبينا مشروعيته ويبحث فى الباب الثانى فى عدة موضوعات يهمنا منها دراسته التى يقارن فيها بين « آنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت » ودراسته عن « المثالية الديكارتية »[١٢] محور اهتمامه الدائم . هنا يبين الحيز الذى يشغله ديكارت فى محاولاته الفلسفية .

وتقوم الفلسفة عند عثمان أمين على أسس هى : الوعى والارادة والحرية من أجل تدعيم قيم للروح مقابل قيم المادة كما يتضح من كتابه « شخصيات ومذاهب فلسفية »(١٤) حيث يؤكد أهمية الفلسفة من أجل سد النقص فى القوة الروحية تماما كما فعل ديكارت فالفلاسفة هم رافعوا لواء القيم الروحية . هذه الأسس هى التى وجهت عثمان أمين نحو « رواد المثالية الغربية »(١٥) كما وجهته نحو « رواد الوعى الانسانى فى المشرق الاسلامى »(١٦) .

ان عثمان أمين بشهادة مدكور « فيلسوف كبير وباحث فذا » تعددت أهدافه وتنوعت مراميه ، ألف وترجم ، شرح وعلق وأتاح لقرائه أن يقرءوه فى العربية والفرنسية والانجليزية ، وهو فى تأليفه وتحقيقه يوازن بين الآراء ويقابل بين النصوص وله فى كل ذلك موقف خاص ورأى شخصى ، وهو حين يؤلف أو يكتب انما يعبر عن نفسه ويقدم ثمار جهوده وما من مؤلف من مؤلفاته الا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته(١٧) . وهذا الحكم ينطبق على جهده الأساسى فى الفلسفة الحديثة عامة وفلسفة ديكارت على وجه الخصوص التى تحمل خصائص عثمان أمين بنفس المقدر الذى تعبر به عن أفكار ديكارت ومن هنا كانت الديكارتية كما قدمها صاحب الجوانية فلسفة مثالية روحانية كما سيتضح فى الفقرة القادمة عن الأستاذ ومن تابعوا تفسيره المثالى .

ثانيا : الجوانية والديكارتية فى شكلها الدينى الايمانى :

لقد ساهم عثمان أمين فى نشر الديكارتية أكثر من نصف قرن منذ تخرجه فى الجامعة عام ١٩٣٠ حتى وفاته فى ١٧ مايو ١٩٧٨ وقد تنوعت اهتماماته بهذه الفلسفة بين التأليف والترجمة والمحاضرة بالعربية والفرنسية فالأستاذ عضو شرف « جمعية أصدقاء ديكارت » وقد تنبه منذ فترة ليست بالقصيرة الى أثر « ديكارت فى مصر » وهو أثر له فيه فضل ، وحاضر تحت هذا العنوان فى الجمعية الديكارتية

فى باريس[١٨] . لقد أفاد عثمان أمين من ديكارت فى تحديد معنى وطبيعة الفلسفة واتخذ منه نقطة انطلاق فى نقد الاتجاهات المخالفة له من وضعية ووجودية وصولا الى المعنى للحق الذى يرتضيه للفلسفة . لقد تعلم مما بينه ديكارت من « حقيقة الكوجيتو » أن يقظة النفس وانتباه الذهن هى الشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفى[١٩] ومن هنا فالأستاذ وجد صدى نفسه فى الفيلسوف فهو يتفق معه فى الكثير من الآراء[٢٠] .

فالعقل والفكر والكوجيتو والوعى هم المعبر الأساسى الى عالم الفلسفة والحقيقة وهذا المعبر أو الطريق هو الذى عبده ديكارت وأشار للانسانية أن تسلكه ومن هنا فهو قريب الى نفس عثمان أمين الذى كتب فى مقدمة الطبعة السابعة من كتابه الهام عن ديكارت يصفه بأحب الصفات الى نفسه تلك الصفة التى يعطيها لمن يأنس اليهم فى تاريخ الفلسفة وهى « الجوانية » فاذا كانت الجوانية عند صاحبها « أصول عقيدة وفلسفة ثورة » وأنها محاولة فلسفية طموحة أقرب ما تكون الى المذهب الذى يدعو اليه . فمن هنا نعرف كم أحب الرجل ديكارت لقد أحب عثمان أمين ديكارت وخشى البعض من هذا الاسراف فى الحب . أما لماذا هذا الحب الدائم والمبكر والكبير فذلك لان ديكارت عنده رائد من رواد التنوير فهو الموكل بتنقية الأذهان وتنوير العقول « وصورته صورة العامل المصرى الموكل باضاءة مصابيح النور فى شارع البرمونى فى عابدين»[٢١] . وسنلاحظ كلما تقدم بنا البحث تلك الاحالات المتبادلة التى يقيمها عثمان أمين بين ديكارت وفلسفته من جهة والحياة المصرية والشخصيات الشرقية واللغة العربية من جهة ثانية . وتلك الإحالات لا تخلو من دلالة ، وأظن أن هذه الدلالة لم تكن لتتضح لو كان عثمان أمين ليس عربيا مثلا أو كتب هذه الدراسات عن ديكارت أثناء بعثته فى باريس ، انه كباحث عربى لا يستطيع الا أن يقدم ديكارت عبر هذه الصفة ومن خلال هذه الاحالات .

ان رائد « الجوانية » الذى أحب اللغة العربية وكتب كثيرا عن فلسفتها وأختير فى سنوات عمره الأخيرة عضوا بجمع الخالدين يرى فيما كتبه عن « الجوانية » وفلسفة اللغة العربية ان أول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى أنها تنحو نحواً من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية ويرى أن الغربيين يجاهدون من وراء لغاتهم الى رفع النقاب عن المثاليـة التى لم يستطع أستكشافها منهم الا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين : « ديكارت وكانط »(٣٢) • وقد بين فى محاضرة ألقاهـا على جمهور فرنسى عن « ديكارت واللغـة العربية » ان الديكارتية أقرب الفلسـفات الغربية مطابقة لفلسـفة اللغـة العربية •

واذا أردنا متابعة اهتمام عثمان أمين بديكارت فاننا نقرأ فى « الجوانية » انه لستمع الى درس أحمد أمين عن ديكارت وكان هـذا الدرس لأول وأوضح ما سمع وقرأ باللغة العربية عن أبى الفلسفة الحديثة • وكتت يوميات « جوانية » فى الأحد ٦ يناير ١٩٢٩ يقول : « قرأت ما استطعت من مؤلفات ديكارت » ويحدد فى ١٩ مارس من نفس السنة منهجه فى دراسة ديكارت وهو التعمق فى معرفة الفيلسوف فى مصـادره وآثاره(٣٣) ويعود اليه فى مستهل عام ١٩٣٠ بتوجيـه اندريه لالاند الذى أشار اليه بالبحث فى مسألة التمييز بين « النفس والبدن » وكان هذا التوجيه بمثابة تحديد المسار نحو الديكارتية •

وقـد كان تعمقه للديكارتيـة واهتمامه بها بداية نقـد بعض جوانب حياتنا الفكرية السلبية بمقارنتها بالاهتمامات الايجابية بديكارت فى الغرب لقـد عاد الى ديكارت بتوجيه أسـتاذه لالاند وعاد الى مجموعة آثاره المنشورة فى الطبعة المعتمدة الكبيرة طبعة ادام وتانرى • وكان أول ما اسـترعى نظره هو العناية التى بذلها هذان العالمـان فى اخراج هـذه الطبعة محققة على أوثق أصول للتحقيق العلمى منشورة على نفقـة الدولة الفرنسـية • فيقارن بين هـذا الاهتمام الثقافى

بالفلاسفة فى الغرب وبين عدم اهتمامنا نحن بأعلامنا »[٢٤] • وقام أيضا بتوجيه لالاند باعداد بعض المحاضرات عن « ديكارت » يقول في يوميات ٢٦ فبراير ١٩٣٠ : « ألقيت اليوم بالمدرج الشرقى بالكلية محاضرتى الثانية بالفرنسية عن التمييز بين النفس والبدن في فلسفة ديكارت أمام جمهور طلبة الفلسفة وبحضور الأستاذ لالاند ••• وختمت البحث بكلمة عن أثر النظرية الديكارتية فى تدعيم المذهب الروحى وفى تأسيس الميتافيزيقا على علم النفس ، وبينت فضل فيلسوف القرن السابع عشر فى وضعه « للوعى الانسانى نقطة بداية للمعرفة موردا كلمة هيجل : أن ديكارت هو فى الحقيقة الرائد الحق للفلسفة الحديثة من حيث أنها تعتد بالفكر اعتدادا كثيرا وتجعله أصل الأصول جميعا »[٢٥] • ولم يتوقف عثمان أمين عن الكتابة عن ديكارت طيلة حياته ويأتى فى مقدمة هذه الكتابات سفره الضخم عن ديكارت الذى صدرت طبعته الأولى فى القاهرة ١٩٤٢

ويمكن أن نتتبع عبر الطبعات المختلفة للكتاب تطور فهم عثمان أمين لفلسفة ديكارت خلال أكثر من ثلث قرن منذ الطبعة الأولى حتى السابعة [الأخيرة فى حياته] ١٩٧٦ : حيث يرى فى البداية أن دراسة مؤلفات ديكارت من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة[٢٦] • ويقف الأستاذ فى دراسته عند المسائل الكبرى لانه يقدم كتابا مدرسيا قاصدا أن يكون أداة نافعة للباحثين مثيرة لهمم المستزيدين •• من أجل أن يسد فراغا ظاهرا فى دراسة الفلسفة وتاريخها فى مصر والعالم العربى[٢٧] • وما ان صدرت لطبعة الأولى حتى أحدثت اهتماما كبيرا تمثل فيما كتبه يوسف كرم [٢٨] ــ الذى تتلمذ عليه عثمان أمين ــ والعقاد الذى حرص المؤلف على نشر رسالته اليه فى مقدمة الطبعة الثانية ١٩٤٦ التى قدم فيها بعض البحوث التكميلية حول الفلسفة الديكارتية خاصة عن « نظرية ديكارت فى الاجتماع » وأثر الفلسفة الديكارتية •

وصدرت بعد ست سنوات الطبعة الثالثة فى سبتمبر ١٩٥٢ أى بعد ثلثمائة عام على وفاة الفيلسـوف وكثرت الكتابات عنه . ولم يتخلف كتاب العربية عن المشاركة فى هـذه الذكرى فقد ساهم كل من : عباس العقاد وعادل الغضبان فى الكتابة عن ديكارت[٢٩] . وفى هـذه الطبعة الثالثة أضاف عثمان أمين فصلا جديدا عن « علم الجمال الديكارتى »[٣٠] . وآخر عن « الدراسات الديكارتية » مع كثير من الهوامش والمراجع . وقد تحولت الديكارتية عند عثمان أمين مع الطبعة الرابعة ١٩٥٧ من كونها ضرورة من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة لتكون محاولة تحقيق وعى الانسان لذاته ولمكانه فى العالم بحيث يرد كل آرائه الى أفكار واضحة متميزة .. وهـذا المعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى يجب أن نحرص على اذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع الحاضر رسـالتها الجليلة[٣١] . هنـا تظهر لأول مرة كلمة المجتمع أو دور « الوعى الديكارتى » فى المجتمع الحاضر فمفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقية على نحو ما أراد لها ديكارت قد برز فى أيامنا هـذه (السنوات الأولى للثورة) وليس أدل على ذلك من أن الرئيس عبد الناصر حين أراد أن ينشر آراءه اختار كلمة الفلسفة عنوانا لكتابه « فلسفة الثورة »[٣٢] . هنا تجاوز دور الفلسفة عند عثمان أمين مجرد الثقافة الى أن تصبح وعيـا بأهداف المجتمع وتحولت الكتابة عن « ديكارت » الى مناسبة للحوار والنقاش مع غيره من الأساتذة الداعين الى اتجاهات فلسـفية مختلفة وكانت الديكارتية مقابل هـذه الاتجاهات هى الفلسـفة بأل التعريف هى الأسـاس والمعيار لمـا سواها .

قـدم عثمان أمين « الديكارتية » باعتبارها الـ « فلسفة » مقابل الاتجاهات الوجودية والوضعية . وبالطبع لا يقصد الوجودية الفرنسية أو الألمـانية ولا الوضـعية الانجليزية بل يقصـد الدعوة الى تلك المذاهب (الموضات) فى بلادنا . هنا تجاوز عثمان أمين النقل والعرض الى تبنى الديكارتية ذات الصفة الجوانية والتفسير المثالى فى مناقشة

الاتجاهات الفلسفية فى مصر ، أو بمعنى أدق امتداد هــذه الاتجاهات الغربية فى بلادنا فالديكارتية هى الفلسفة بألف لام التعريف ، أما «الموضة» المذهبية الجديدة التى وردت الينا فى السنوات الأخيرة من فرنسا وانجلترا وأمريكا متشحه بوشاح «الوجودية» تارة «والوضعية» تارة أخرى فما هى الا بدعة ماجنة لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة ، من ثم فهى — فى رأيه — لا تلقى رواجا الا فى مجتمعات حائرة ولا يطيب لها عيش الا فى بيئــات متعفنة فذلك الطــراز من الوجودية الفرنسية الملحدة الذى قرعت له الطبول فى بلادنا انما هو مذاهب جماعة من المتهالكين المتشائمين اقفرت نفوســهم من الايمان فأعلنوا الزندقة دينا والقذارة فنا والبذارة أدبا ورأوا الحيــاة سخفا يورث القلق والضجر والقرف واعوزتهم النية الطيبة والضمير الحى وتمادوا فى الدعوة الى موقف من الحياة لزجة مائعة فتراهم يتشدقون بالحرية ويباهون بالانحلالية ويتخذون شعارا « لا تســتح واصنع ما شئت »[٣٣] .

ويستمر هــذا الموقف الديكارتى الجولفى من الوجودية ، وتخف حدته ويتطور الى حوار خلاق بلغة فلسفية هادئة ، كما نجد ذلك فى حواره مع سارتر ، الدراســة الثانية من « لمحات من الفكر الفرنسى » حيث يرجع عثمان أمين قول ســارتر « ان ما نختاره لا يمكن أن يكون حســنا عندنا دون أن يكون حســنا عند الجميع الى نظرية الارادة الأخلاقية عند ديكارت »[٣٤] . ويرجع عبارة ســارتر أن الحرية هى وعيها فى النهاية الى الكوجيتو الديكارتى . ويناقش العديد من القضايا الوجودية على ضوء فلسفة ديكارت . ويرى أن الزعم بان ديكارت كان يدعو الى ما يدعو اليه سارتر أن نعمل بغير أمل « أبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخــلاق الديكارتية »[٣٥] . كما يظهــر موقفه من الوجودية أيضا فى تصديره ترجمة نصوص هيدجر فى « الفلســفة والشعر » حيث يخف هجومه على الوجودية وعلى هيدجر الذى يستشعر لديه الحنين للوجود ومن هنا فموقفه موقف اعراض لا كراهية »[٣٦] .

كما يقدم الديكارتية مقابل ذلك الضرب من الوضعية الانجليزية والأمريكية تلك التى جاءت الينا فى زفة وجرى بعضهم فى ركابها وتشبث البعض الآخر بأذيالها والتى انتقدها انتقادا حادا فهى مذهب جماعة من ذوى البلادة والبلاهة حفظوا من العلوم شيئا لم يفهموها ، وأخذوا يلوكونها فى رطانة مرذولة ويرددونها فى حذلقة مفضوحة وقد عجزوا فى رأيه عن ادراك أى فكرة عامة فالتصقوا بعالم الحسيات واعتبروا ما عداه خرافة وأخذوا يتفاخرون بانكار الروح والسخرية من العقل والاسارة واضحة فى حديث عثمان أمين فهو يرى أنهم تشبثوا بالأمر الواقع فيما يزعمون وتعلقوا بالتجربة الراهنة فيما يدعون واتخذوا شعارا لهم : « لا تفهم ولا تعقل ، وثابر على المكابرة والمقاومة »[٢٧] .

لن نتوقف هنا أمام هذه القطيعة التى حاول عثمان أمين اقامتها بين العقلانية الديكارتية والمذاهب الشعورية الوجودية والحسية الوضعية . ولا ذلك الرفض لما عداها من فلسفات وان كانت لغة صاحب العقلانية هنا عاطفية أكثر من كونها منطقية ، حماسية أكثر من كونها عقلانية فان ذلك يعود فى النهاية — الى كونها بعيدة عن الروح قريبة من المادة مما لا يتفق مع مثاليته الجوانية — ان عثمان أمين لم يحاول رصد وتحليل للفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة ولكنه أراد التثبيت للديكارتية الروحية أمام ما قد يطغى عليها من اتجاهات أخرى . وبعد بيان عثمان أمين تهافت هذين الاتجاهين يرى انه يجب الا تستهوينا من تلك المذاهب بريق زائف ويقدم بدلا منها الديكارتية وهى عنده الفلسفة الايجابية صديقة الوعى والعقل والايمان »[٢٨] .

ويعدد فى مقدمة الطبعة الخامسة الأبحاث المختلفة التى ظهرت عن فلسفة ديكارت والتى ألقيت فى مؤتمر الفلسفة فى « روايومون » بفرنسا ١٩٥٧ وطبعت فى مجلد ضخم يضم أبحاث ومناقشات المؤتمر الذى اشترك فيه كثير من الديكارتيين ويحدث عن فكر هذه

الأبحاث أن يجد الدراسين من شبابنا فى هــذه البحوث مادة نافعــة للتفكير الفلسفى . ويضيف فى طبعة الكتاب السادسة الى الباب الثانى فصلا خاصــا عن « المقال فى المنهج » ويوسع الفصل السادس من الباب الثالث عن « مذهب الأخلاق » والفصل الأول من الخاتمة عن « ديكارت والتجديد الفلسفى » وذلك باضافة ترجمة الرســالة التى وجهها برجسون الى مؤتمر ديكارت المنعقد فى باريس ١٩٣٧[٣٩] .

وتظهر مقدمة الطبعة السابعة تحمس عثمان أمين الشديد لديكارت، وتفسر فى نفس الوقت طبيعة وسمات الديكارتية كما يعبر عنها صاحب « الجوانية » فهو يرى أن من حق الأمة الفرنسية أن تعتز بأكبر أبنائها ديكارت ، الذى ظل متمسكا بحرى عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر على مذهبه العقلى وأفكاره العلمية [٤٠] . لقد أعلى من قيمة الوعى الانسانى ويتضح من تأمل الكوجيتو الديكارتى أن المهمة الأولى للفلسفة هى دراســة « الأنية » أو الوعى الانسانى . والواقع أنه ابتداء من ديكارت أصبحت الفلسفة تحليلا للوعى وتحليلا لملكاته وقواه . ووعى الانســان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الانسان . وقد دفع هــذا الاهتمام بالوعى عثمان أمين الى تقــديم جوانيته التى تنطلق من الوعى وكان وراء احتفاله الكبير برواد للوعى الانسانى فى الشرق : الأفغانى واقبال ومحمد عبده وان كان الاهتمام بالأستاذ الامام سابقا أو على الأقل مصاحبا للاهتمام بديكارت .

ثالثا — الديكارتية الجوانية ورائد الفكر المصرى :

ان الديكارتية التى شغل بها عثمان أمين وشغلت كتاباته ظهرت فى أعماله الأخرى التى اهتم بها حيث نجدها فى ثنايا كتاباته الأخرى ، عن رواد الفكر العربى الاسلامى . وسوف نتوقف فى هــذه الفقرة عند اهتمامه بالشيخ محمد عبده وبيان كيف كانت الديكارتية الضوء الذى كشف به الأســتاذ عن جوانب هامة من أفكار الشــيخ الامام محمــد عبده رائد الفكر المصرى .

لقد قارن عثمان أمين — كما يخبرنا فى الجوانية — بين عناية الفرنسيين بطبع أعمال ديكارت محققة واهمالنا العناية باثار محمد عبده . وبعد أن حاضر عن ديكارت طلب من منصور فهمى — بعد أن بلغه نبأ المحاضرة — ان يعد تحت اشرافه بحثا فى الأخلاق الاسلامية فى رأى محمد عبده[٤١] . وفى عرضه للتأملات الديكارتية فى مجلة تراث الانسانية يتحدث فى فقرة هامة عن « ديكارت ومحمد عبده » : فقد تجلى أثر هذه الفلسفة [الديكارتية] عند الأستاذ الامام فى البذنوات الأولى من هذا القرن . فلا يخفى ان الدعوة التى نهض بها الامام لاصلاح المجتمع الاسلامى عموما واصلاح العقلية المصرية خصوصا ، انما تقوم على اصطناع منهج ديكارت فى الأفكار الواضحة المتميزة وفى تغليب حكم العقل على أحكام الهوى والعاطفة وتتضح ديكارتيته فى محاولته ادخال الدراسات المنطقية فى الجامعة الأزهرية ، وفى اصطناعه اليقين والبداهة معيارا لصحة الروايات وتلفيقها »[٤٢] .

ومهما يكن من أمر المبالغة فى تأثيرات ديكارت على أفكار محمد عبده فان المهم هنا فى هذا المقام هو المقارنة بينهم فى حد ذلتها وان كان كل منهما يمتاز بالعقل الحذر الهادىء المهادن ولا تظهر مواقفهما الحاسمة الا عند تلميذ الأول [اسبينيوزا] ولستاذ الثانى (الأفغانى) . ومن طريف ما يذكره عثمان أمين فى هذا المقام هو عثوره فى مكتبة الأستاذ الامام منذ أكثر من ربع قرن على جميع مؤلفات ديكارت فى نصوصها الفرنسية . يقول : « وجدت على كثير منها تعليقات وهوامش بخط الأستاذ نفسه ، ومما استرعى نظرى انذاك بصفة خاصة كثرة التعليقات التى كتبها على التأملات وخصوصا على القسم الذى يورد فيه ديكارت الأدالة المعروفة لاثبات وجود الله » . ويذكر عثمان أمين فى هذا الصدد أن الأستاذ قد أشار غير مرة فى الدروس التى كان يلقيها فى دار الافتاء الى ما يمكن أن يستفاد من أدالة ديكارت العقلية لاثبات وجود الله »[٤٣] .

ويتناول في الفصـــل الرابع من الباب الثانى من « رائد الفكر المصرى » نظرية محمد عبده التى تتشابه مع فلسفة ديكارت ، ويقارن بين موقفيهما ويشـــير الى نقاط الاتفاق بينهما فى هــذه النظرية . ويقارن استشهاد محمـــد عبده على حرية الارادة بشـــهادة الوجدان بما قاله ديكارت فى « مبادىء الفلســـفة » من « أن حرية ارادتنا لا تعرف بالدليل » ويرى أن الامام محمد عبده قد جرى ــ فى قوله بالتمييز العقلى بين الخير والشر على سنة الأخلاقيين العقليين المحدثين خصوصا ديكارت »[44] وانه يطبق على تفسيره للقرآن القاعدة الديكارتية المشـــهورة قاعدة البداهة »[45] .

ورغم ما يمكن أن يكون هناك من مبالغات فى تلك المقارنات بين التى تعقد بين ديكارت وغيره من الفلاسفة المسلمين التى تتغافل عن اختلاف البيئة والعصر والدوافع عند طرفى المقارنة فان عثمان أمين يتجاوز تلك التشابهات السطحية بين الأشخاص الى الأفكار التى يطرحها كل منهما بحيث يمكن القول ان ديكارت عند عثمان أمين يلقى أضواء كاشفة لفهم الفلسفة الاســـلامية كما يلقى فى نفس الوقت الضوء على فهمه للديكارتية ذلك الفهم الذى يظهر فى كتاباته المختلفة ولا يقتصر على كتابه عن ديكارت . ولن تكتمل الديكارتية الجوانية عند عثمان أمين الا ببيان جهوده فى ترجمة نصوص ديكارت وبحثه فى موضوعات ربما لم يتطرق اليها غيره لدى أبى الفلسفة الحديثة مثل موضوع اللغة وذلك موضوع الفقرة القادمة .

رابعا ــ ترجمات عثمان أمين .. واللسانيات الديكارتية :

١ ــ ترجمة التأملات والمبادىء :

تبين كتابات عثمان أمين وترجماته مقـــدار الاهتمام الذى أولاه لرائد للعقلانية الحديثة فبالاضافة الى سفره الضخم عن ديكارت فقد خصص فصلا هاما فى « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » وآخر فى

« مذاهب وشخصيات فلسفية » بالاضافة الى دراسته عنه فى « محاولات فلسفية » وعرضه للتأملات فى « تراث الانسانية » ، كما خصص الفصل الرابع من الباب الرابع من « الرواقية » للحديث عن « الرواقية والديكارتية » بالاضافة الى الاشارات المتعددة التى نجدها فى « رائد الفكر المصرى » و « الجوانية » مع عدد لا يحصى من المحاضرات التى القاها بالعربية والفرنسية .

ومن الهام أن نتوقف عند ترجماته لنصوص ديكارت ومساهمته فى تقديم « نفائس الفلسفة الغربية » لقراء العربية . وفى مقدمتها « التأملات فى الفلسفة الأولى »[٤٦] . الذى صدرت منه عدة طبعات الأولى ١٩٥١ و «مبادىء الفلسفة » وقد طبع عدة مرات الأولى ١٩٦٠ وقد اقتصر عثمان أمين فى تقديمه لترجمة « للتأملات » على التعريف بالكتاب وبيان الطريق الذى سلكه ديكارت فيه ولم يعرض لحياة ديكارت ومذهبه باعتبار ان « أبا الفلسفة الحديثة لم يعد فى حاجة الى التعريف مما يعنى اكتمال معرفة القراء بديكارت .

وقد وضع لكل تأمل تقديما خاصا وحلل موضوعه والمعانى الرئيسية فيه مقسما فقرات كل تأمل الى بنود ومواد لكل منها رقم بالاضافة الى الهوامش والشروح والتعليقات لايضاح النص . ولا ينس الأستاذ الكبير — أن يعلمنا درسا فى النزاهة العلمية والتشجيع المعنوى — ان ينوه بجهد تلميذه نظمى لوقا فى ترجمة التأملين الأول والثانى[٤٧] . ويبين لنا أن ترجمته للتأملات كانت استجابة لرغبة أستاذه للشيخ مصطفى عبد الرازق[٤٨] لكى تنشر تحية لذكرى ديكارت فى الاحتفال بانقضاء ثلاثمائة عام على وفاته . ان أهمية نقل التأملات للعربية وهى « خدمة قراء العربية للراغبين فى الوقوف على الحركات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التى لا يستطاع النفاذ اليها بغير الرجوع الى فلسفة ديكارت والى تأملاته الميتافيزيقية بوجه خاص »[٤٩] أن للتأملات — كما يقول — هى كتاب العصر ، وفيها ما يدعو أهل الفكر واخوان

الصفا فى هـذا العصر المـادى الصاخب الى النظر فى مشاغل الروح والخلود الى امتحان النفس •

ويرى عثمان أمين فى نهاية تقديمه لكتاب « مبادىء الفلسفة » ان الكلمة الأخيرة فى كل من فيزيقا وميتافيزيقا ديكارت هى « المثالية الجوانية »[٥٠] • ويؤكد على الناحية العلمية فى فلسفته[٥١] وهى ناحية هامة لم يتوقف عندها كثير من باحثى ديكارت فى العربية • الا أن للناحية الهامة التى توقف عندها عثمان أمين نجدها فى كتابه « الفكر واللغة » الذى أصدره (١٩٦٦) وتوصل فيه الى بيان اسهام ديكارت فى اللغة وهى ناحية زاد الاهتمام بها فى الوقت الحالى والجدير بالذكر هنا ان تقديم عثمان أمين « للسانيات الديكراتية » ثم فى نفس الوقت الذى أصدر فيه عالم اللغـة الشهير نعوام تشومسكى N. chomsky كتابه الهـام « اللسانيات الديكارتية » Cartesian ling istics عام ١٩٦٦[٥٢] •

٢ ـ الديكارتية واللسانيات التوليدية التحويلية :

حين دعى عثمان أمين ليحاضر طلاب الدراسات الأدبية واللغوية بمعهد البحوث والدراسات العربية عن « اللغة العربية والفكر المعاصر » أراد أن يتناول المحاولات الجديدة فى العربية للتعبير عن مفاهيم الثقافة العصرية • ونظرا لتعدد جوانبه النظر فى هـذه المحاولة وتشـعب موضوعاتها فقد قدم لنا دراسة تمهيدية لموضوع الفكر واللغـة بوجه عام • وكانت حصيلة هـذه المحاولة محاضراته التى نشرت بعنوان فى « الفكر واللغة » ١٩٦٦ وهو موضوع هام من موضوعات الفكر المعاصر تنبه اليه عثمان أمين مبكرا •

يتناول فى المحاضرة الأولى أهمية اللغة وانها خاصية للانسـان بما هو حيوان ناطق • فاللغة خاصية الانسان كما رأى ديكارت فيلسوف العصر الحديث[٥٣] وديكارت حين استأنف الفكرة الفلسفية التى تصورها

أرسطو بتعريفه للانســان بانه حيوان أضاف اليها أن للغة تحقق ناطقية الانسان الحقيقية بشقيها الفكر والعمل وهى من ناحية أخرى تجعله أهلا لان يكون خليفة الله على الأرض • ويبين فى المحاضرة الثانية ما هى اللغة ؟ وانها شغلت الباحثين منذ أقدم العصور ولازالت موضع اهتمام الكثير من المشتغلين بفلسفة اللغة كما نرى عند ديكارت • ويعرض لتعريفات اللغة كما جاءت فى قاموس لالاند ، وأهمها أن اللغة هى القصد والتدبر والوعى والتفكير ومن هــذا الوجه يلزمنا أن نسلم بما أوضحه ديكارت فى القسم الخامس من المقال فى المنهج(٥٤) من أن اللغة هى الخاصية التى يتميز بها الانسان عن سائر الحيوان • وهــذا الموضوع أشار اليه واعتمد عليه تشومسكى وشارحو آرائه من العرب والغربيين »(٥٥) •

ويرى ان باللغــة يخطو الانســان الى مجاوزة وجوده البدنى والبيولوجى الى وجوده الفكرى أو الى تحقيق الكوجيتو بلغة ديكارت وهو ما لم يلتفت اليه المــاديون أو الجدليون أو الوضعيون • وهــذا ما حاول أن يظهرنا عليه تشومسكى فى انتقاده للوضعية والتجريبية وعلم النفس الســلوكى وكما يتضــح من كتاباته التى تبين الأسس الفلسفية لنظريته فى اللغة وهى : « اللسانيات الديكارتية » ، « واللغة والفكر » و « مشكلات المعرفة والحرية » حيث لا وجود للغة خارج تصورها العقلى • فالنظرية التوليدية التحويلية لدى تشومسكى تنحو منحى عقلانيا بالامكان اعتباره النمط العقلانى المتماسك والوحيد الذى برز فى السنين الأخيرة والذى اســتند على الدراسات التى تناولت اللغــة وعملية اكتســابها ، ويلتقى هــذا المنحى مع المذاهب والآراء العقلانية فى مجال اللغــة الانسانية التى من أبرزها المذهب الديكارتى الفلسفى وآراء الفيلسوف الألمــانى همبولدت •

ان اهتمــام عثمان أمين بالعودة الى ديكارت لبيان العلاقة بين الفكر واللغــة يقربه من الاهتمامات المعرفية التى تحاول أن تؤسس

للنظريات الحديثة فى علم اللغة بالعودة الى عقلانية القرن السابع عشر والى فلسفة ديكارت بالتحديد ٠ وما يهمنا هنا ليس بيان أسبقية عثمان أمين لتشومسكى ولا تشابهه معه وتزامنهما فى الوصول الى الأساس العقلانى كما تمثل عند ديكارت بل هو ارجاع عثمان أمين اللغة الى الفكر ذلك الجانب الذى شغل به فى كتابه « فلسفة اللغة العربية » ومحاولته للتأكيد على مثالية اللغة خاصة الديكارتية بما أدى به الى بحث موضوعات ربما كانت مهملة من بعض الباحثين فى فلسفة ديكارت وكان من أولئك من أشاروا اليها وأكدوا أهميتها حتى تنبه اليها بعد ذلك علماء اللغة المعاصرين(٥٦) ٠

خامسا ــ [عربنة ديكارت وتكرتز يوسف الحاج] :

لقد أصبحت القراءة المثالية لديكارت بفضل عثمان أمين صاحبة السيادة فى الفكر العربى بفضل ما أودعه فيها من معنى باطنى وجدانى شعورى دينى وجد صدى له عند الكثيرين ٠ وسوف نتوقف فى هذه القراءة لدى كمال يوسف الحاج أستاذ الفلسفة السابق بالجامعة اللبنانية ونظمى لوقا الأستاذ بجامعة عين شمس حيث قدم كل منهما أكثر من عمل يتابع فيه التفسير المثالى لديكارت وتظهره هذه القراءة أيضا لدى كل من يوسف كرم وجميل صليبا ــ وقد أشرنا الى جهودهم من قبل ــ كما تظهر فى شخصانية محمد عزيز الحبابى وفى كتابات امام عبد الفتاح امام الفلسفية ٠

وقد قدم كمال الحاج كتابين فى الديكارتية الأول : « مدخل الى فلسفة ديكارت » والثانى ترجمة لكتاب ديكارت تأملات ميتافيزيقية فى الفلسفة الأولى وترتبط الديكارتية عنده بالبرجسونية الذى كتب وترجم فيها عدة كتب ٠ وقد قسم كتابه(٥٧) عن ديكارت الى ستة أقسام أو أيام الأول : المنهج والثانى الشك حيث يعرض : التقليد ــ للجسم ــ العقل الكوجيتو « أنا افكر اذن موجود » واليوم الثالث النفس أو اليقين

الأول والرابع الله أو اليقين الثانى حيث يتناول البراهين على وجود الله : البرهان الكينونى ، البرهان الوجودى ، البرهان الشخصانى واليوم الخامس العالم أو اليقين الثالث واليوم السادس « الآداب الديكارتية » وفيه يعرض الأخلاق المؤقتة ، الأخلاق العلمية ، الأخلاق النهائية . ويتضح من تقسيم الحاج كتابه الى ستة أيام انه لا يكتفى بتقسيم ديكارت للمقال والتأملات الى ستة أقسام بل يتجاوز ذلك الى الاقتداء بالأساطير الدينية لعملية الخلق فى ستة أيام حيث يظهر كما سنوضح التوجه الدينى للباحث .

وقد ترجم الحاج « تأملات ميتافيزيقية فى الفلسفة الأولى » رغم ترجمة عثمان أمين السابقة . وهو ينتقى لتقديم هذه الترجمة كثير من أفعل التفضيل الموجودة فى العربية فقد اختار للتمثيل على فلسفة ديكارت اضمد ما كتب ، وأعمق ، واعقد ، وأشمل هذه التأملات هى سيرة ديكارت الماورائية . وهى أفخر المصنفات الفلسفية اطلاقا[٥٨] . حتما لأنها أخطر أجزاء الديكارتية ، انها حكاية ديكارت ذاتا . حكاية فكره الخاص فى ترجماته ولولبياته الصاعدة حلزونيا الى اسمى سماوات التجريد والتذهين[٥٩] لقد أراد « عربنة » ديكارت كى ترسخ أفكاره بين غشاءات ذهننا .. وهو يعلن بوضوح ديكارتيته والترجمة عنده على العكس مما وجدنا لدى الخضيرى وسيلة الى الوصول الى فلسفة ديكارت : « لقد رغبنا فى أن نتكرتز منطلقين من لغتنا الضادية . وهل ثمة غير هذا الأسلوب يعين على تثبت الروح الفلسفية فى أذهاننا[٦٠] .

وفى تطبيقاته ما يوضح فهمه الكاثوليكى الدينى لفلسفة ديكارت فهو يتوقف فى الاهداء أمام بيان ديكارت لاعتقاده فى أهمية الفلسفة فى البحث فى مشكلة الله والنفس ليؤكد أن هذا الاعتقاد تكذيب صارخ للذين هونوا الناحية الماورائية أو اللاهوتية فى فلسفة ديكارت ويقلل من اسهام ديكارت العلمى مقابل تأكيد ايمانه اللاهوتى : « ان الناحية العلمية عند ديكارت لا تخفف اطلاقا من خطورة عبقريته

الميتافيزيقية التى يجب وضعها فى أساس اكتشافاته العلمية . ومن هنا اعتباره الله أوثق كفالة للمادة[61] . وهو يرى ان ديكارت ذهب الى آخر حدود العقلانية دون أن ينكر الدور الذى يلعبه الايمان[62] فالله مصدر العقل والايمان ، ان التأملات الستة كلها تدور على ايجاد ما يبرهن ان الله موجود[63] . والخلاصة عنـده أن فكرة الله هى الأسـاس فى عمارة ديكارت الفلسـفية[64] .

سادسا ـ الديكارتية واليقين الدينى نظمى لوقا :

وقد قدم نظمى لوقا ـ الذى تأثر بدوره بالثقافة الفرنسية وتتلمذ على عثمان أمين ـ عدة دراسات فى الفلسفة الديكارتية تتسم بتلك السـمة الدينية التى عرفت عنه ، وبهمنا منها كتابين : « الحقيقة تناول فلسفى » ، « والله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت » وقد صدرا عام ١٩٧٢ وكان قد ترجم تأملات ديكارت فيما بعـد الطبيعة ١٩٤٠ واسـتخدم أفكار ديكارت فى كتاباته مثـل « مشـكلة اليقين » . وكتـابه « الحقيقة » دراسـة مقارنة لمفهـوم الحق عنـد ديكارت واسبنيوزا[65] ، يعرض بعد مقدمة تاريخية للسابقين عليهما للحقيقة عنـد ديكارت : ما هى ، أيتها ، ملتمسها ، وسيلتها ، نمطها ، آلتها ، سـندها ، لغتها ، مداها ، ومعنى الحقيقة عنـد ديكارت فطرة فى الانسان لا يحتاج فى أمرها الى أدلة ، وهى كمعنى الوجود من معدن الذهن نفسه . وهو يجد صدى ما ذهب اليه ديكارت مرددا فى سائر كتاباته الباكر منها والمتأخر ما تم منها وما لم يتم . وأيتها عنـد ديكارت « النور الفطرى » ، غاية الحقيقة أن ترى سابحة فى نور العقـل بحدس قوى[66] . وعن ملتمسـها يقول : ليس هم ديكارت تعريف الحقيقة ما هى ، ولكن نفى الزيف عنها ، فاهتمامه الأكبر ليس بوصف الحق ولكن بدفع غائلة الشك فاذا تخلصنا منه خلص لنا الحق »[67] .

ويصل فهم نظمى لوقا الدينى لفلسفة ديكارت الى أقصى مداه

فى حديثه عن مدى الحقيقة حيث يربط بينهما وبين الخير عن طريق الارادة • فسلطان الارادة لا يمتد الى ادراك الحقيقة من حيث هى فحسب بل يمتد كذلك الى الأخلاق • فالخير من الحقائق الأبدية التى تدرك بنور فطرى شأنها شأن العقل(٦٨) وعلى هـذا يمكن القول ان ديكارت فى أخلاقه كما فى معرفته يقدس الحقيقة ، وادراك الحقيقة هو ادراك الخير •

ويتضح فهم نظمى لوقا المثالى للفلسفة الديكارتية وقراءته الدينية لها بصورة واضحة جلية فى « الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت » الذى يعبر عن نظمى لوقا بقدر ما يعبر عن ديكارت أو ربما أكثر مما يعبر عن « أبى الفلسفة الحديثة » وهو يطن ويصرح بذلك منذ البداية فالكتاب كما يقول : « تأويل لمذهب ديكارت فى المعرفة والأخلاق لا من حيث هما بل من حيث انهما غير ممكنين الا على أساس أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى بالاطلاق • فهذا العمل [الكتاب] « صورة » لمذهب ديكارت من زاوية معينة وليست هذه « الصورة القلمية » لمذهب ديكارت من هـذه الزاوية المعينة الا محاولة شـخصية تنطق فيهـا نصوص ديكارت ـــ التى هى بمثابة معالم الوجه فى الصورة المرسومة ـــ بما يدور فى أعماق ذلك الفكر الجبار(٦٩) •

انه أراد أن يقدم ذاته فى هـذه الدراسة ، « خلق خاص » به فالصورة الجديدة التى يقدمها لديكارت مهما تكن متواضعة لا تنفك خلقا فنيا لا يذهب سـدى لقد أراد أن يقـدم دراسة عن ديكارت باستخدام ذات المنهج الديكارتى الهندسى « لقد تحرينا أن يكون منهجنا فى هـذا العمل ديكارتيا تطرد فيه حلقات الاستدلال حتى تنتهى الى قضية هى عين المطلوب وبذلك يتم البرهان وتتم الصورة التأويلية التى هى موضوع البحث(٧٠) • وهو يتناول فى عمله على التوالى : الجوهر • المعرفة ، الأخلاق أى يبدأ بالانطولوجيا ويثنى بالابستمولوجيا ويتوج دراسته بالقيم أو الاكسيولوجيا ••

ويذكر أولا معنيين للجوهر أحدهما عام والآخر أخص وادق يعرض للأول كما جاء في ردود ديكارت على الاعتراضات والثاني في « مبادىء الفلسفة » والجوهر في كلا المعنيين هو ما كان موضوعا لماهية . والماهية هي المعنى المعقول الذى لدينا الموجود الحقيقي ايا كان « ان اثبات معنى الجوهر أمر أساسى لامكان كل نظر عقلى ، وهو الدعامة الأولى التى يقوم عليها علم الوجود الذى تنبنى عليه كل حركة فى العقل أو فى الوجود ، أى كل فكر وعمل .. وبدون اثبات ذلك المعنى يبطل كل معنى وتبطل كل معرفة ويبطل كل ما ينبنى على المعرفة من قواعد الأخلاق[٧١] .

ويعرض بعد ذلك للجوهر باطلاق : تعريفه ، ماهيته ، وجوده ، ذاته ، وصفاته . والله هو الجوهر الذى ندرك انه كامل الكمال الأسمى الذى لا نتصور فيه أى شىء يتضمن أى نقص أو حد الكمال . ولما كانت ماهية كل جوهر ــ أى حقيقته المعقولة متضمنة فى المعنى الذى لدينا عنه فان معنى الله (أى ماهيته) يتضمن الوجود الضرورى : لا مجرد الوجود الممكن المتضمن فى معانى جميع الأشياء الأخرى » فالله لذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والتام البساطة من حيث طبيعته ، والتام القدرة من حيث هو كامل . والحر التام الحرية أيضا بحكم كماله[٧٢] .

وتدور موضوعات القسم الثانى حول : « المعرفة » وهى عنده ما قام على اليقين ، ولهذا كان من الطبيعى بالنسبة لديكارت الذى أراد اقامة العلم الكلى على أساس ثابت فى العقل أن يجعل اليقين منذ البداية أساس المعرفة والعلم . ومن هنا كان الشك للوصول الى مبدأ يقينى منذ البداية أساس هذا العلم . فكان المنهج وقواعده الأربع . ثم يتناول دواعى الشك ثم اليقين الأول والحدس ويصف لنا ذلك بلغة دينية شاعرية وليس باصطلاحات الابستمولوجيا فـ «من قرار الهاوية» الشك « تشرق أنوار الهداية »[٧٣] . ان سياسة التحرز من الوقوع

فى انضباط سياسة أملت على ديكارت أن يشرع عصا الشك والى جانبها درع التوقف عن الحكم ـ ان الحقائق الطبيعية التى يكتشفها ـ لنا أو للنور الفطري هى فى ذاتها غير مضمونة اليقين ولا الثبات وهكذا يكون صدق الله هو اليقين الأسمى والضمان الأوفى للمعرفة والوجود والحقيقة[٧٤] .

ثم يعرض بعد ذلك لوجود العالم ويبين لنا أن الله يثبت العالم ويضمن لنا أيضا حقيقته . الا أن نظمى لوقا يرجىء المنهج الى الفقرة العاشرة وينتقل من المنهج الى المعرفة المضمونة : الحقائق الأبدية معرفة الأجسام ، الصفات الأولى ، الصفات الثانية ، حقائق الرياضة حقائق المنطق ، العقل ، حقائق الأخلاق مدركه بالعقل « فالله بما هو الحق والخير الأسمى قد جعل فينا أن نعرف الحق وأن نعرف الخير بطبيعتنا الخاصة ، أى بفكرنا وبواسطة النور الطبيعى الذى هو دليل على قدرة فكرنا على تلقى معرفة حدسية من الله[٧٥] . ان صوت نظمى لوقا هو الذى يعلو وأداءه هو الذى يعيد التوزيع الموسيقى لأنغام ديكارت بحيث يسود لحنا واحدا هو الله مصدر اليقين كما هو مصدر الوجود وهو واهب الحق وضامنه كما أنه خالقه وبارئه . ان نظمى لوقا يسير فى الطريق المقابل لديكارت الذى أراد أن يصيغ عقائد رجال اللاهوت صياغة فلسفية ويعبر عنها بلغة دقيقة فيأتى أستاذنا المصرى ليحول لغة ديكارت الدقيقة الى لغة شاعرية وآيات دينية .

ان ما حاولنا الاشارة اليه خلال عرض قراءة نظمى لوقا لديكارت يؤكده لنا بنفسه فى نهاية كتابه ، انه ينطق ديكارت بما يريد أن يصرح به ، يقول عنه ما يمكن أن يجوب بداخليته الخاصة « انه يجعل من معرفة الله أساسا لمعرفة العالم وأساسا للحق والخير اطلاقا ، ومحورا للفضيلة ثم قطبا تتجه اليه النفس مجندة كل عناصرها ومدربة على الائتمان والطاعة ـ يدفع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود وأوهب

المعرفة وبارىء الخير بارادته الكاملة »[٧٦] . ذلك هو نظمى لوقا الذى يرى فى فلسفة ديكارت بناءاً شامخاً وصوفية وشاعرية . انه يحول عقلانية ديكارت الى صوفية دينية متأججة المشاعر ، ان المنطق يتحول الى عاطفة ، والمنهج يتحول الى تصفية وطهارة للنفس . ان ديكارت عنده رجل مشبوب العاطفة متوفر الحس متوقد الحماسة وهو مخلص صادق أمين لذات نفســه ولا ينكر انفعالات النفس ولا يستنكرهــا ولكنه يبقيها بعد أن يطهرها .

ويظهر ديكارت فى كتاب نظمى لوقا مشكلة اليقين « حيث يتتبع المؤلف صاحب للتأملات فى تناول هــذه المشكلة الأساسية[٧٧] . وتكاد تنطق عباراته بمصادرها فى مؤلفــات ديكارت » ففى المطلق تقــوم الحقيقة ، وعلى هــذه الحقيقة المطبوعة فى العقل يقوم كل محك لليقين والموضوعية معارفنا أفلا يحق لنــا أن نقول عن هــذا للوجود المطلق المطبوع فينا أنه هو الله الواحد المنفرد بالوجود[٧٨] . ان الله هو لليقين عند ديكارت وكذلك عند لوقا وهو أيضــا ضامن الحقيقة هكذا تؤكد عبارات الديكارتى المصرى الذى يقول : « بغير الوجود المطلق يبطل أن يكون وعى فالانية الواعية لا ترى نفسها الا فى ضوء الوجود فالوجود كنه الانية وعين ماهيتها وهــو الحقيقة المكنونة القصــوى فلا تكون معرفة الا ولها من (الحق) سند عال ومعوان مكين وضمان لا يمين »[٧٩] .

ان هــذا التفســير الخاص لديكارت الذى قدمه نظمى لوقا فى كتابيه ــ هو صورة تأويلية وهو قراءة يتفق فيها مع القراءة المثالية الروحانية التى فهم من خلالها عثمان أمين وكمال يوسف الحاج فلسفة ديكارت وهى القراءة السائدة لدى كثير من الباحثين والمفكرين العرب . نجدها بصورة ما عند الحبلى فى ثنايا شخصانيته ولدى امام عبدالفتاح امام فى كتاباته الفلسفية وســوف نعرض لفهم ديكارت عند الثانى لبيان الصورة التقليدية التى تعرض لديكارت من خلال المصادر التى

عرفت وكتبت عنه بالعربية ثم نتوقف أخيرا لبيان موقف محمد عزيز الحبابى من ديكارت ويمتاز الحبابى عميد أساتذة الفلسفة فى المغرب . بتطوير أفكاره من الشخصانية الى ما أطلق عليه الغدية فى اطار تفلسفه . مطورا فهما متميزا لفلسفة ديكارت موظفاً هذه الفلسفة ضمن أفكاره الخاصة .

سابعا ــ المثالية التقليدية امام عبد الفتاح امام :

لم يخصص امام عبد الفتاح دراسة مستقلة عن ديكارت الا أننا نجد فى ثنايا كتاباته وترجماته وتقديمه لهذه الترجمات اشارات توضح فهمه للديكارتية ونظرا لأن الأصول الغربية هى الاطار المرجعى لكثير من المؤلفات العربية فاننا نجد فى ترجمات امام ما يلقى الضوء على بعض مؤلفاته . يهمنا منها ما يتعلق بديكارت الذى كان الأساس الذى يستند اليه والاطار الذى يرجع له فى كتابه عن توماس هوبز[٨٠] . لقد أشار امام فى عديد من كتبه بايجاز الى فلسفة ديكارت مثل : «مدخل الى الفلسفة» الذى يتناول فيه نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا ويذكر فيه ديكارت فى فقرتين هامتين الأولى فى مصادر المعرفة (المذهب العقلى) والثانية عن الشك المنهجى فى حديثه عن امكان المعرفة فديكارت هو أوضح مثال يمكن أن يقدم للفلاسفة العقليين الذين اعتزوا بالعقل حيث يحاول أن يصل فى مجال المعرفة الى يقين الرياضة[٨١] . وحين يعرض للشك يذكر أن ديكارت من أكبر الفلاسفة الذين وضعوا أسس الشك المنهجى »[٨٢] .

ورغم ان امام فى كتابه عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة ذكر ديكارت بعد بيكون ولوك وهيوم الا أن ذلك ليس تقليلا من أهمية « أبو الفلسفة الحديثة » بقدر ما هو عرض للتيار التجريبى أولا ثم نقده على ضوء التيار العقلى الذى سمى « المدرسة الديكارتية »[٨٣] نسبة الى أعظم فلاسفتها الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت ويعرض

لنا امام عرضا تقليديا مثاليا لديكارت وفلسفته اعتمادا على المراجع العربية[٨٤] ويتوسع فى كتابه « الميتافيزيقا » فى الحديث عن ديكارت . وهو يرى ان الميتافيزيقا انتقلت على يد ديكارت من الوجود الى المعرفة ومن الموضوع الى الذات . وهى علم دقيق يمكن اثبات قضاياه بيقين يشبه اليقين الرياضى فديكارت يحلم باقامة علم عام يقوم على براهين يقينية داخل العقل (الرياضات الشاملة) وجعل من الميتافيزيقا الأساس الصلب فى هذا البناء . فالميتافيزيقا هى الجذور الأولى التى يقوم عليها العلم والفلسفة »[٨٥] .

ويبين خطوات الميتافيزيقا الديكارتية وأولها الشك . فمن الشك نصل الى التفكير ، الى الكوجيتو وهو اليقين الأول الذى أثبت فيه ديكارت وجود النفس ، ومنه واصل السير الى اليقين الثانى وهو اثبات وجود الله طريق برهان الكمال ، ومن الله وصل الى اليقين الثالث وهو اثبات وجود العالم[٨٦] . كما يظهر اهتمامه بديكارت فى تقديمه لترجمة كتاب هيجل « موسوعة العلوم الفلسفية » فالقاعدة الديكارتية الشهيرة التى لا تسلم بشىء قبل البرهنه عليه تمثل عنده السمة الأولى للمنهج الفلسفى فى رأى هيجل .

ويشير امام الى حديث هيجل فى الفصل الخامس عن الموقف الثالث تجاه المثالية الموضوعية حين يتحدث عن المعرفة الحدسية أو المباشر ويختتم هذا الفصل بالحديث عن قضايا ثلاث يشترك فيها ياكونى مع ديكارت[٨٧] . ويستعين بالتراث الديكارتى فى العربية للتعليق على جديث هيجل لبيان المقصود بالفكر عند ديكارت[٨٨] . ان المبدأ الذى أعلنه ديكارت أنا أفكر اذن أنا موجود — يمثل حقيقة مباشرة أو واضحة بذاتها وهى قضية شغلت اهتمام الفلسفة الحديثة باسرها — وهو بالفعل يمثل ذلك فى نظر ولضع هذا المبدأ ديكارت . ويستعيد هيجل من كتاب هوتو Hatho « بحث فى الفلسفة الديكارتية ١٨٢٦ السياق الذى ذكر فيه ديكارت قضيته عن الكوجيتو

ويطلق عليها وينقلها لنا • ومن هنا يمكن القول ان بحث امام عبد المفتاح وكتاباته عن ديكارت ذات مصدرين أساسيين هما كتاباته الفلسفية العامة مثل « مدخل الى الفلسفة » وكتاباته وترجماته عن هيجل وكلاهما ذو أصل مثالي وبناء عليه فالاشارات المختلفة التي ورد فيها حديثه عن ديكارت جاءت ضمن هــذا السياق المثالي التقليدي الذي اعتمد بالطبع على الصورة المعروفة في العربية وعلى المصادر والترجمات الجزئيــة لديكارت في تقديم صورة الفيلسوف الفرنسي وجهده هو اطلالة على ما قدم في العربية عن ديكارت وتكرار له •

ثالثا ــ الديكارتية والكوجيتو الابداعي عن الحبابي :

يتخذ الحبابي من ديكارت موقفا متميزا فهو لا يكتفي فقط بمجرد عرض وتبسيط أفكاره ونقلها للى العربية ، بل يحلل ويناقش ، ويجعل من بعض آرائه جزءا مكونا من موقفه الفكري الذي أطلق عليه في بداية تفلسفه اسم الشخصانية أو « الشخصانية الإسلامية » مستفيدا في تقديم أفكاره من مجمل تاريخ الفلسفة من جهة ومن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة بالاضافة الى ثقافة لغوية وأدبية عربية جعلته في المقدمة من كتاب المغرب ورائدا في ميدان الدراسات الفلسفية حيث يتضح في كتاباته مع الوضوح الزخم الشديد بالأفكار والفلســفات التي نهل من معينها •

ينتقد الحبابي في البداية الديكارتية باعتبارهــا ذاتية منفردة ووعي متعزل ويكملها بالفينومنيولوجيا وذلك في كتابه « من الكائن الى الشــخص دراســات في الشخصيانية للواقعية » حيث يتحــدث في الفصل الأول عن مفهوم الكائن ويناقش في الفقرة الخاصة بــ « من الشــعور كمعرفة الى الشــعور بالذات » الصــعوبات التي يثيرها الكوجيتو »[٨٩] فهو يتحــدث عن الشــعور ويرى انه بينما تيســعى الفينومنيولوجيا لفهم الشــعور أو لكي تفهم الانسانية نفسبها فان التفكير (الكرتيزياني) الديكــارتي يبقى على العكس في مســتوى

« الانا » الفردي المنعزل : أفكر انى أفكر ان الانا الذى يضع كينونته فى « أنا موجود » لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير « الانا » الذى يفكر وهو فى هـذه الحالة ديكارت وديكارت وحده [لانه هو الذى يقول أفكر اذن أنا موجود] •• ان هـذا التفكير كما يرى الحبابى ـ لا يصـدر الا عن ذات منفردة لا تخول مطلقا امكانية معرفة كائنين آخـرين »(٩٠) •

نقطـة البداية عند ديكارت اذن هى الشـعور بالذات •• لكن الكوجيتو الكارتيزيانى يثير بعض الصعوبات ، كيف يمكن لكـائن أن يعرف عالمـا هو خارج عنه ؟ ان التفكير فى الكوجتيو الديكارتى لا يظهر الا « أنا » منعزلا لا مواقف له يتجسم فيها • ان الكوجيتو لا يتضمن انا الآخرين وكل ما أجد فيه هو أنا لذاته ولا شىء من انا ل الآخرين ما دام وعى « الانا » (أنا المتـكلم ـ je) لا يتعـدى ذاته المحض (٩١) بنـاء عليـه فالأنا فى الكوجيتو جزئى ومن كيركجارد الذى يرى ان الكوجتيو الكارتيزيانى يعطى صـورة غير صحيحة عن الموقف الحقيقى للانسان وهيدجر الذى ينتقد ديكارت ويرى أنا موجود لاننى أفكر ، ينتقل الحبابى الى كوجتيو هوسرل الذى يشـبه تمام التشابه الكوجتيو الكارتيزيانى الا أن هوسرل يرى الشعور بالذات فى تعد الذوات شرطا لموضوعية العالم»(٩٢) •

ويرى الحبابى مقابل ذلك انه لا توجد أى ذات فى العالم منفردة ما دامت شعورا عارفا فلو كانت منفردة لمـا استطعت معرفة أى شىء فانا لست أنا « بالذات » الا أننى أصهر دون انقطاع آخرين غير « أنا » ، انى أتشخص بتحقيقى للاخرين فى ذاتى وبتحويلى الا « انا » فى مجموعات من النص »(٩٣) •

ويستمر هـذا الموقف الحبابى ويتعمق فى كتابه الشخصانية الاسلامية حيث يقدم لنا مقابل الكوجيتو الديكارتى أو تطويرا له « ديناميكية ثرية أوكوجيتيو معكوس » • وهو هنا يتجاوز التقسيمات

أو القراءات السابقة لديكارت من أجل اكماله أو احتوائه كما يتضح فى الكوجيتو الذى يقدمه لنا فهو يرى انه يمكننا أن نعتبر الدور الذى تلعبه الشهادة فى الاسلام مشابها للدور الذى يقوم به « الكوجيتو » فى فلسفة « ديكارت » ولكنه كوجيتو يتجلى فى بعض جوانبه معكوسا : فالمقر بـ « الشهادة » ينطلق من الله ليعود الى الانا (الانا ــ الشاهد) بينما فى المنهج الديكارتى ينطلق من الشك dubito الى العالم مارين بفكره اللانهايه فى سير تصاعدى • لكن بالرغم من كون الكوجتيو الديكارتى تأمليا أو (بسبب تأمليته) فانه يدللنى على الفاعلية الخاصة بفكرى (أنا الذى أشك) بغض النظر عن وجود الآخرين ، اذ ان الانا ــ الشاك لا يفهم الا بالنسبة لذاته • يتعلق الأمر هنا ــ كما يرى الحبابى ــ بانا غير تاريخى ، خارج العالم ، بالانا الذى لا يعى ذاته الا فى لحظة ، للحظة التى يشك فيها • فالكوجيتو من الجانب المبدئى كوجتيو خاص بالذى يشك دون مشاركة الآخرين بل دون اعتراف منهم « اما الشهادة » فعلى العكس من ذلك : انها تظهر «انا» يتأمل ولكن تأملاته مترابطة لان موضوعها هو العلاقات علاقات الانسان بالله وعلاقة الفرد بالآخرين • فتأملى ليس ذاتية مطلقة بل عملية تداخل الذوات أنا أعيش دائما فى حضور مع الله لانه جزء من اللكون »[٩٤] •

يكتمل هـذا الموقف فى كتابه « من الحريات الى التحـرر » حيث يعطينا الحبابى صورة مفصلة عن الشخصانية الواقعية التى يعد هو رائدها • والكتاب يقع فى خمسة أقسـام الأخير « فى الحريات والتحرر » يقع فى ثلاثة فصول يهمنا منها الثالث حيث يوظف ويطور أفكار ديكارت فى الفقرة الثانية عن « التحرير باعتباره الجمع الكيفى للحريات »[٩٥] ففى قوله : « ليس التحرر شيئا يعطى دفعـة واحدة وللمرة الأولى والأخيرة انه تقدم غير محدود يتناسب ايقاعه مباشرة مع كثافة المكتسبات العلمية ومع جميع أنواع المعـارف فهو يقتبس قول ديكارت فالمعرفة تحرر حسب للقانون الذى يفرض علينا أن نكتسب الخير العام لجميع الناس على قـدر استطاعتنا[٩٦] • ويرى معه ان

هـذا المبدأ يخولنا الوصول الى معرفة نافعة فى الحياة والى ايجاد فلسفة عملية بفضلها نتجاوز الفلسفة المدرسـية »[٩٧] .

ويرى انه طبقا للنظرية الديكارتية يقوم التحرير على « فلسفة عملية » أساسـها المعرفة العلمية ، طموح ديكارت سام ومحرر حقا لأنه لا ينحصر فى ادارة جعل الكائن البشرى مالكا للطبيعة بل يهدف أكثر من ذلك ، العمل على تحريره من الأمراض وعلى ضمان الصحة له . ويستشهد بنصوص لديكارت[٩٨] مبينا أنها خير مساهمة — تعيننا على أن نفهم فهما صحيحا ما يمكن أن تكون عليه « فلسفة التحرير » وما ينبغى لهـا أن تكون انه يرى ان الديكارتية — مع البرجسونية — يتكاملان على ابراز مفهوم التحرير[٩٩] .

ان ديكارتية للحبابى — فيما نرى — فى علاقتها بفلسفة ديكارت تأتى تأكيدا لقوله : ان المذهب الديكارتى ليس آثار ديكارت الشخصية فحسب ، بل انه ذلك وزيادة وتلك الزيادة هى لمنتاج المفكرين الذين تأثروا بديكارت — ومنهـم بالطبع الحبابى كما رأينـا — ان المذهب الديكارتى يتجاوز رينيه ديكارت ، كما ان ديكارت كفيلسوف يتجاوز واقعه بفضل الغنى الذى حصل عليـه مذهبه من بعد جراء الشروح والانتقادات التى اثارها[١٠٠] . ومن هنا فنحن نتساءل الى أى مدى يعتبر هـذا الفصل عن الديكارتية بتفسـيراتها : المثالية والجوانيـة والدينية والشخصانية فى الثقافة العربية تجاوزا لفلسـفة ديكارت ؟ ان هـذا الفصل وما يليه من فصول أجابة عن هـذا التساؤل .

هوامش وملاحظات الفصل الرابع

(١) د. ابراهيم بيومي مدكور : تصدير الكتاب التذكارى : دراسات فلسفية مهداه الى عثمان أمين . دار الثقافة للنشر ، القاهرة ١٩٧٩ ص ٥ وأيضا مدكور : مع الخالدين ، القاهرة ١٩٨١ ص ١٨٦ وما بعدها .

(٢) د. عثمان أمين : الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم القاهرة ١٩٦٥ ص ١٣٤ .

(٣) يذكر عثمان أمين لقائه بأحمد لطفى السيد مدير الجامعة المصرية مع وفد من زملائه ، ومدى تأثيره عليهم » . الجوانية ص ٤٨ .

(٤) د. عثمان أمين : فلسفة اللغة العربية ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٥ ، راجع اللغة العربية والمثالية الفلسفية الجوانية ص ٨٥ — ١٠٢ .

(٥) د. عثمان أمين : الجوانية ص ٤٨ .

(٦) و « منذ هذا اللقاء أخذت رابطة جديدة يقوم [كما يقول] بينى وبينه .. وعرفت بعد ذلك أن هذا الأستاذ الوطنى الغيور كان هو نفسه تلميذا للامام محمد عبده .. وسرعان ما صممت بدورى على دراسة آثار الامام المصلح فوجدت فيه ما يجيب عن مشاغلى الفكرية » الجوانية ص ٥٢ . وكان ذلك من الدوافع الجوانية كما يخبرنا لاختياره فلسفة محمد عبده موضوعا لرسالة الدكتوراة من السربون ص ٣٠ .

(٧) وتتمثل هذه النفائس — كما يذكر لنا — فى الآتى : ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وخواطر ماركوس لوريليوس ، وتأملات ديكارت ، ومبادىء الطبيعة البشرية لباركلى ، ومباحث العقل الانسانى لهيوم ومقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة لكانط . وقد أثر الأستاذ على تلاميذه فدرس يحيى هويدى باركلى وترجم « محاورات بين هيلاس وفيلانوس » كذلك درس محمد فتحى الشنيطى هيوم وترجم

« محاورات فى الدين الطبيعى » وبحث فتحى فودة فى فلسفة كانط وقد ترجم الأستاذ التأملات وشرع فى ترجمة مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبله (وقد أنجز المقدمة والفصل الأول) وتوقف حين ترجمت نازلى اسماعيل الكتاب .

(٨) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، النهضة المصرية القاهرة ط ٣ ١٩٥٩ ص ط .

(٩) د. عثمان أمين : شيلر ، دار المعارف بمصر د.ت ص ٨ .

(١٠) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٧ المقدمة ص ١٠ .

(١١) يكتب زكى نجيب محمود فى كتابه « من زاوية فلسفية » عن الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة موضحا موقف عثمان أمين الفلسفى قائلا : «لقد كانت حياتنا الفلسفية ينقصها شىء كثير لو لم يقم فينا من يوجه دعوته الى الاهتمام بالروح الى جانب تلك الدعوات التى أصرت على تحكيم العقل بالمعنى المعروف لهذه الكلمة فى دنيا العلم والمنطق ولقد حمل هذه الأمانة الدكتور عثمان أمين وأطلق على مذهبه اسم الجوانية » د. زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار الشروق بيروت ص

(١٢) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ص ٧٠ .

(١٣) الدراسة الأولى سبق نشرها بمجلة الثقافة العدد ٦٩١ مارس ١٩٥٢ ص ٢٢ .

(١٤) د. عثمان أمين شخصيات ومذاهب فلسفية التى ظهرت طبعته الأولى ١٩٤٥ عن الجمعية الفلسفية المصرية التى كان عثمان أمين يشغل فى هذا الحين سكرتيرها العام .

(١٥) د. عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية ط ٢ . دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .

(١٦) د. عثمان أمين : رواد الوعى الانســـانى فى الشرق الاســـلامى . وزارة الثقافة والارشاد القومى ، الادارة العامة للثقافة ، لقاهرة ١٩٦١ .

(١٧) د. ابراهيم بيومى مدكور : دراسات فلسفية مهداه الى عثمان أمين . التصدير .

(١٨) محمد عبد الغنى حسن تصدير كتاب عثمان أمين « نحو جامعات أفضل » حيث يشير الى اختيار عثمان أمين عضو فى المؤتمر الدولى للفلسفة السياسية بباريس سنة ١٩٥١ وقيامه بالقاء محاضرة فى الجمعية الديكارتية عن « أثر ديكارت فى مصر » وهو أثر له فيه فضل كبير مقدمة نحو جامعات أفضل ــ الأجلو المصرية القاهرة ١٩٥٢ ص ٩ ــ ١٠

(١٩) د. عثمان أمين : الجوانية ص ١٣٤ .

(٢٠) المصدر السابق ص ٩٦ يقول فى يوميات ٣ نوفمبر ١٩٢٩ ما يلى : « اتفق مع ديكارت فى قوله ان أولئك الذين منحهم الله عقولا لابد أن يستعملوها فى السعى الى معرفته تعالى وإلى معرفة أنفسهم وعندى ان هــذا هو المعيار الذى يجب أن نتخذه فى الحكم على أرباب الفكر وأصحاب العقول » الجوانية ص ٩٦ .

(٢١) المصدر السابق ص ١٠٠

(٢٢) المصدر السابق ص ١٥٣

(٢٣) المصدر نفسه ص ٧٩

(٢٤) المصدر نفسه ص ١٠٥

(٢٥) المصدر السابق ١٠٢

(٢٦) د. عثمان أمين : ديكارت ط ٧ تصدير الطبعة الأولى ص ٩

(٢٧) المصدر السابق ص ١١

(٢٨) يوسف كرم : المقتطف يوليو ١٩٤٢

(٢٩) عباس محمود العقاد : ديكرت والفلسفة الحديثة ص ٢٩٩ – ٣٠٢ مجلة الكتاب دار المعارف القاهرة المجلد ٩ ، وعادل الغضبان : رينيه ديكارت ٢٩٣ – ٢٩٨ بنفس المجلة .

(٣٠) انظر ما قدمه : عثمان أمين : ديكارت ط ٧ . د. محمد على أبو ريان فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧ (الفصل الثانى ص ٧٨ – ٩٤) .

(٣١) د. عثمان أمين : ديكارت ط ٧ مقدمة الطبعة الرابعة .

(٣٢) المرجع السابق ص ١٨

(٣٣) الموضع نفسه .

(٣٤) د. عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسى . للنهضة المصرية القاهرة ١٩٧٠ ص ١٥٤

(٣٥) المصدر نفسه ص ١٥٧

(٣٦) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة نصوص هيدجر : الفلسفة والشعر الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣ التصدير .

(٣٧) د. عثمان أمين ط ٧ ص ١٩

(٣٨) الموضع السابق .

(٣٩) د. عثمان أمين : ديكارت . مقدمة الطبعة السادسة .

(٤٠) د. عثمان أمين : ديكارت . مقدمة الطبعة السابعة .

(٤١) د. عثمان أمين : الجوانية ص ١٠٣

(٤٢) د. عثمان أمين : عرض التأملات فى الفلسفة الأولى ، تراث الانسانية ، المجلد الأول العدد الأول ص ٧٨

(٤٣) الموضع نفسه .

(٤٤) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى الامام محمد عبده . الأنجلو المصرية القاهرة ط ٢ ١٩٦٥ ص ١٣٨ — ١٣٩

(٤٥) المصدر السابق ص ١٧٣

(٤٦) وقد اعتمد عثمان أمين فى ترجمته على الأصل اللاتينى الذى كتبه ديكارت ونشره فى باريس ١٦٤١ وعلى الترجمة الفرنسية التى نشرها الدوق دلوين ١٦٤٧ ونشرها ادام وتانرى فى المجلدين السابع والتاسع من مؤلفات ديكارت ١٩٠٤ كما رجع الى الترجمة الانجليزية التى نشرتها اليزابيث هولدين E. S. Haldane G. R. T. Ross « مؤلفات ديكارت الفلسفية » والترجمة الانجليزية لجون فيتش J. Vatch .

— ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة عثمان أمين ، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤

(٤٧) د. عثمان أمين : مقدمة الترجمة العربية للتأملات ص ٢٨

(٤٨) يعرف عن مصطفى عبد الرازق انه مؤسس المدرسة الفلسفية الاسلامية المعاصرة الا ان توجيهه لتلاميذه للفلسفة بين توجهاته الحديثة وتفتحه على مدارسها ومذاهبها المختلفة فقد وجه الخضيرى لترجمة المقال فى المنهج وقام هو بمراجعة الترجمة كذلك وجه عثمان أمين لترجمة التأملات كما يخبرنا فى مقدمة الترجمة والى الكتابة عن شيلر وترجمة كتاب « البيرباييه دفاع عن النظم » .

(٤٩) د. عثمان أمين : تقديم ترجمة التأملات مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤

(٥٠) د. عثمان أمين : تقديم ترجمة مبادىء الفلسفة مكتبة النهضة المصرية ط ١ القاهرة ١٩٦٥ ، المقدمة .

(٥١) نفس الموضع السابق .

(٥٣) د. عثمان أمين : فى اللغــة والفكر ، معهد البحــوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٦ ص ٥

(٥٤) المرجع السابق ص ١١ ، وانظر أيضا المقال فى المنهــج ترجمة الخضيرى ، الطبعة الرابعة (سميركوا) ص ١٢٠ — ١٢٣

(٥٥) راجع الدراسات التاليــة التى تتنــاول فهم تشومسكى للسانيات العقلانية .

— تشومسكى : علم اللغة والعلوم الانسانية ترجمة مرتضى جواد باقر ، الثقافة الأجنبية العراقية ١٩٨٥ العــدد ٣ الســنة الخامسة ص ٢٩ — ٣٩

— عبده الراجحى : النحو العربى والدرس الحديث (بحث فى المنهج) دار النهضة العربية لبنان ١٩٧٩

— جون ليونز : نظرية تشومسكى اللغوية ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥

— ويخصص ميشال زكريا فى : الالسنية (علم اللغة الحديث) : قراءات تمهيدية فصل عن « اللغة عند ديكارت » وهذا ما يفعله صالح الكشــو فى « مدخل فى اللســانيات » الجزء الثالث « اللســانيات الديكارتية » .

(٥٦) نقوم حاليا بعمل دراسة مستفيضة لفلسفة اللغة عند ديكارت على ضــوء أبحاث تشومسكى .

(٥٧) كمال يوسف الحاج : مدخل الى فلسفة ديكارت . منشورات عويدات بيروت .

(٥٨) كمال يوسف الحاج : مقدمة ترجمة تأملات فيزيقية فى الفلســفة الأولى . منشورات عويدات بيروت لبنان

(٥٩) المصدر السابق ص ٧

(٦٠) المصدر السابق ص ٨
(٦١) المصدر السابق ص ٢٧٥
(٦٢) المصدر السابق ص ٢٧٥
(٦٣) نفس المصدر ص ٢٨٢
(٦٤) نفس المصدر ص ٢٨٦
(٦٥) د. نظمي لوقا : مشكلة اليقين . مطابع دار الكتاب المصرى ، القاهرة ١٩٥٧
(٦٦) د. نظمي لوقا : الحقيقة تناول فلسفي ، القاهرة ١٩٧٢ ص ٥٤
(٦٧) المصدر السابق ص ٥٧
(٦٨) المصدر السابق ص ٩٣
(٦٩) د. نظمي لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ص ٩
(٧٠) المصدر السابق ص ١٠
(٧١) المصدر السابق ص ٢٥
(٧٢) المصدر السابق ص ٢٩ ، ٣١
(٧٣) نفس المصدر ص ٨٣
(٧٤) نفس المصدر ص ٨٩
(٧٥) نفس المصدر ص ١٤٣
(٧٦) نفس المصدر ص ١٨٥
(٧٧) د. نظمي لوقا : مشكلة اليقين ص ١٠
(٧٨) المصدر السابق ص ٣٧
(٧٩) نفس الموضع .
(٨٠) د. امام عبد الفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥ صفحات ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٣ ، ١٠٤
(٨١) د. امام عبد الفتاح لمام : مدخل الى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٢ ص ٢٦٩

(٨٢) المصدر السابق ص ٣١٤ ، ٣١٧

(٨٣) د٠ امام عبد الفتاح امام : الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٦ ص ٥٥

(٨٤) يتناول امام حياة ديكارت ومؤلفاته ثم فلسفته : المنهج وقواعد المنهج ثم المذهب : الشك ، المعرفة الرياضية واثبات الكوجيتو ومنه اثبات اليقين الثانى (الله) وهو يعتمد على المراجع العربية عند عثمان أمين وكتابه عن ديكارت وترجمته لديكارت ونجيب بلدى وترجمة الخضيرى للمقال فى المنهج ص ٥٧ — ٦٨

(٨٥) يعرض امام فى كتابه الميتافيزيقا بعد التمهيد للاعتراضات المختلفة على قيامها ثم الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى فى عدة أبواب ، الثالث فى الفلسفة الحديثة فى أربعة فصــول الثانى منه عن ديكارت (١٠٩ — ١١٨) ٠

(٨٦) المصدر السابق ٠ ومن الجدير هنا الاشارة الى اعتماد امام على الجهود العربية السابقة فمن بين ١٨ هامش نجد خمسة عشر منها يعتمد فيها على عثمان أمين بالاضافة الى استشهادين بلغا صفحة كاملة ونصف منقولة من دراسة لفؤاد زكريا : شجرة المعرفة عند ديكارت نقلا عن مجلة كلية الآداب جامعة الكويت ٠

(٨٧) د٠ امام عبــد الفتاح امام : مقدمة ترجمة كتاب هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥ ص ٣٨ — ٣٩

(٨٨) قارن الهامش (١٥) ص ٢٠٧ حيث يورد لنا امام المقصود بالفكر عند ديكارت اعتمادا على ترجمة عثمان أمين لمبادىء الفلسفة ط ٢ دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٥ ص ٥٧

(٨٩) د٠ محمــد عزيز الحبابى : من الكائن الى الشــخص ، دار المعارف ط ٢ ١٩٦٨ ص ٤٣ — ٥٢

(٩٠) المصدر السابق ص ٤٤

(٩١) المصدر السابق ص ٤٦

(٩٢) نفس المصدر ص ٥١

(٩٣) نفس المصدر ص ٥٢

(٩٤) د. محمد عزيز الحبابى : الشخصانية الاسلامية ، دار القاهرة ١٩٦٩ والعرض الذى قدمه د. بكرى علاء الدين ، المعرفة السورية العدد ١٧٧ تشرين الثانى ١٩٧٦ ص ١٤٨ — ١٦٠

(٩٥) د . محمد عزيز الحبابى : من الحريات الى التحرر ، دار المعارف القاهرة ١٩٧٢ ص ١٩٦ — ٢٠٢

(٩٦) نقلا عن المقال فى المنهج (القسم السادس) من الحريات الى التحرر ص ١٩٧

(٩٧) الموضع السابق .

(٩٨) نفس الموضع .

(٩٩) المصدر السابق ص ١٩٨ — ١٩٩

(١٠٠) د. محمد عزيز الحبابى : من الكائن الى الشخص ، دار المعارف القاهرة ص ١٣٥

الفصـــل الخامس

ديكارت الجـــديد

التفسير الواقعى والقراءات العلمية

الفصـــل الخامس

ديكارت الجـــديد

التفسير الواقعي والقراءات العلمية

تمهيـــــد :

تقتضينا دراسة الديكارتية في الفكر العربي ، أو بمعنى أشمل علاقة الفكر العربي المعاصر بتيارات الفلســفة الغربية الحديثة تتبع المواقف المختلفة للتعامل بينهما في دراســة فلسفية مقارنة • ونعرض الآن لتفسير آخر مختلف لديكارت ، تفسير علمي واقعي يحاول أن يجد مكانا في الثقافة العربية المعاصرة ، وهو التفسير الذي أوضحه فؤاد زكريا وقدمه نجيب بلدي ويحيى هويدي لـ « ديكارت الجديد » • كما نعرض للقراءات المختلفة التي حاولت التعامل مع ديكارت وفلسفته واستخدامها في سياق تاريخ العلم وفي نظرية المعرفة والإبستمولوجيا • فإذا كان طه حسين قدم المنهج في مجال الأدب فان هناك من قدمه في مجال العـلوم الرياضية والفيزيائية أو في مجال الابستمولوجيا : زكي نجيب محمود ، محمود زيدان ومحمد أحمد السرياقوصي ومحمد عابد الجابري ومحمد وقيدى •

وكما مال التفسير الأول ـــ الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق ـــ الى جانب الميتافيزيقا والفلسفة الأولى فقد أراد بلدي وهويدي اعادة التوازن الذي يتفق وفكر ديكارت بين العلم والميتافيزيقا اعتمادا على تتبع مراحل حياته وتحليل مؤلفاته ، ومن هنا فان مهمة الفصل الحالي هو تقديم هـــذه القراءة الواقعية العلمية لديكارت ، والاستخدامات المتعددة والتوظيفات المختلفـــة لفلسفته وفي الفصـــل التالي نتناول ديكارت في سياق تاريخ الفلسفة أو داخل اطار أي من علوم الفلسفة ، أو في اطار علاقة ديكارت بغيره من أقطاب الفلسفة الحديثة • وسوف نتناول في الفقرة الأولى من هـــذا الفصل التفسير الواقعي ونثني

بالقراءات العلمية للفلسفة الديكارتية . وسوف نمهد لذلك ببيان امكانية تعدد تفسيرات فلسفة ديكارت انطلاقا من ديكارت نفسه وهذا ما حاول تقديمه فؤاد زكريا الذى قدم لنا موقفا فلسفيا متميزا تحت اسم الموقف الطبيعى . وواصل كتاباته لتأكيد هذا الموقف الذى يقوم على العقل والنقد ونراه بصورة جلية فى محاولته اعادة النظر مرة أخرى فى الفلسفة الديكارتية بحيث يتيح للعقل الناقد تقديم تفسيرات متعددة لهذه الفلسفة التى فهمت فهما مثاليا احادى النظرة بينما نستطيع انطلاقا من كتابات ديكارت نفسه أن نصل الى تفسير أو تفسيرات أخرى لهما .

امكانية تعدد تفسيرات فلسفة ديكارت :

ويلقى فؤاد زكريا أضواء على الفلسفة الحديثة فى الباب الثانى من كتابه « آفاق الفلسفة » حيث يقف أمام تشبيه شجرة الفلسفة عند ديكارت ليناقش المسائل المنهجية المتعلقة بتفسير فلسفة ديكارت أو التفسيرات المتعددة لهذه الفلسفة للوصول الى دور كل من العلم والميتافيزيقا فى فلسفته اعتمادا على هذا التشبيه الذى قدمه ديكارت فى مقدمة « مبادىء الفلسفة » . ويهدف فؤاد زكريا الى تحليل المعانى المختلفة لهذا التشبيه واستخلاص التفسيرات المتعددة للعلاقة الممكنة بين مباحث الفلسفة عند ديكارت حيث من الممكن أن يفسر هذا التشبيه بأكثر من طريق ولكل منها — كما يرى مبرراته القوية المستمدة من فلسفة ديكارت ذاتها .

ويقدم لنا نص للتشبيه والهيكل البنائى له ثم التفسيرات التى يراها حيث يقترح ثلاثة تفسيرات . الأول يرى أن الميتافيزيقا هى العنصر الأهم فى فلسفة ديكارت ، وكل ما عداها ثانوى الأهمية بالقياس اليها[1] . ويمكن أن تندرج القراءات التى أسلفنا الحديث عنها تحت هذا التفسير . أما التفسير الثانى فيذهب الى أن دور الميتافيزيقا عند ديكارت كان تمهيديا فقط فهى التى تهيىء الطريق للبحث

فى العلوم النظرية والتطبيقية ، والتفسير الثالث يعد مركبا من التفسيرين السابقين ، يعترف بالأهمية القصوى للميتافيزيقا ويعترف فى الوقت نفسه بان البحث فى العلوم كان هو الغاية النهائية لفلسفة ديكارت ويرى أن طبيعة فلسفة ديكارت تتحدد فى علاقتها بالجوانب العلمية فى نشاطه ويعرض لهذه التفسيرات بالتفصيل ليبين مدى قدرتها على التعبير عن موقف ديكارت الحقيقى من مشكلة العلاقة بين الجوانب الفلسفية والعلمية فى تفكيره فيتحدث أولا عن الدور السلبى للميتافيزيقا ازاء العلم • ويقدم الأسباب التى تجعل هذا التفسير مقبولا وأولها هو ضعف بناء الميتافيزيقا الديكارتية وهى أساس يمهد لقيام العلم ولا تكون غاية مقصودة لذاتها ، وان كثيراً من تعبيرات ديكارت التى تتخذ مظهرا ميتافيزيقا أو لاهوتيا يمكن أن تفسر تفسيرا علميا[٢] وان ديكارت ذاته قد صدرت عنه عبارات كثيرة تدل على أن الهدف الأكبر لتفكيره كان علميا • ثم يتحدث ثانية عن الميتافيزيقا ودورها الايجابى فى بناء العلم • ويبين أهم المبررات التى تثبت وجهة النظر هذه فى علاقة الميتافيزيقا بالعلم وهى :

١ — وحدة المعرفة عند ديكارت •
٢ — المنهج الاستنباطى فى العلوم •
٣ — الترفع وازدراء العلماء •

ومجمل القول أن تشبيه الشجرة بما يكشف عنه من تفسيرات متعارضة كلها معقولة للعلاقة بين الميتافيزيقا والمعرفة العلمية « ينتهى بنا الى حقيقة أساسية وهى فى رأينا حقيقة جديدة هى أن ديكارت لم يكن فيلسوفا رائداً بفضل خصائص معينة فى منهجه أو فى مضمون فلسفته بل كان أول المحدثين لان فلسفته فى علاقتها بالعلم وصلت الى مأزق أصبح من لوازم الفلسفة فى عصر سيادة المعرفة العلمية[٣] ومن هنا يعطينا فؤاد زكريا مبررا قويا لاعادة قراءة ديكارت للوقوف أمام تفسيرات أخرى موجودة أو مفترضة تلقى ضوءا على فلسفة ديكارت من جهة وتبين متابعة المفكرين العرب لفلسفته من جهة أخرى

وتفتح مجالا جديدا للابداع الفكرى العربى فى نفس الوقت الذى تسعى فيه لاضاءة جوانب معينة فى هذه الفلسفة الديكارتية ويتضح ذلك من التفسير التالى والقراءات التى تليه :

التفسير الواقعى وديكارت الجديد :

قدم كل من نجيب بلدى ويحيى هويدى تفسيرا جديدا لديكارت يخالف الصورة السائدة والمعروفة عنه • يعتمد الأول على تتبع مراحل تاريخ ديكارت وتقسيم كتاباته حسب تطور كتابتها ، وللثانى على تقديم موضوعات الفلسفة الديكارتية من خلال مستويات تفكير ديكارت « فيلسوف المحافظة على المستويات » وسوف نعرض هنا لهذا التفسير الجديد بادئين بموقف بلدى(٤) •

١ — نجيب بلدى ومراحل تفكير ديكارت :

١ — يجعل نجيب بلدى من دراسته لديكارت مناسبة للتفلسف والوصول الى معنى الفلسفة ، فهو لا يكتفى بالفكرة العامة عن فلسفته ومنهجه ، بل يبين لن وراء المطالعة ، الأولى عودة أخرى للفيلسوف وكتبه وخطاباته ، عودة فيها شعور جديد ، شعور بعظمة الفيلسوف وعبقريته فى معنى جديد غير الذى تصورناه فى البداية — أو بالطبع غير ذلك الذى عرف عن المدعاة لديكارت من أصحاب التفسير السابق — وفى هذه العودة تظهر لنا صورة ديكارت صاحب البسائط والأفكار الواضحة والحقائق المألوفة (٥) • لن وجبنا فى الوقت الحاضر [١٩٥٩] وبلادنا لم تعد تعرف للزينة الكاذبة معنى أن نتجاوز فى دراستنا لديكارت مرحلة الدهشة والذهول التى يمر بها قراؤه فى بداية اتصالهم به أن نحاول تفهم الحقائق البسيطة الأولى التى ترجع اليها فلسفته وان نتمشى [نفكر = نتفلسف] معه حين يشرح منهجه وحين يمارسه لا ان نكون فكرة عامة عن هذا المنهج ونحاول تطبيقها • يجب أن نلاحظ الرجل فى فلسفته وأوقاته فى التأمل الفلسفى والا نفصل الفلسفة عن حياته وعن أوقاته كما لو كانت من الخوارق(٦) •

يبدأ بلدى دراسته بديكارت وعصره فأهمية هـذه الدراسة هى ربط الفيلسـوف بمجتمعه ودراسـة علاقته بعصره ، وذلك بمقارنته بمظاهر التفكير اللاحقة له والسابقة عليه • ويعرض بلدى حياة ديكارت معتمدا اعتمادا كبيرا على كتاب الكبيه « الاكتشاف الميتافيزيقى للانسان عند ديكارت » مشـيرا الى مراحل التفكير الديكارتى الثلاث المتباينة زمنا وموضوعا ان التمييز بين هـذه المراحل مرتبط بأحداث هامة فى حياة ديكارت الفكرية وغير الفكرية وان هناك اختلافا فى الأسلوب وفى لغـة التعبير لاتينية كانت أم فرنسية • وهـذه المراحل هى :

مرحلة تمهيدية عاصرت أحلام ديكارت ومشروعات نجدها فى بعض المخطوطات الخاصـة بالموضوعات العلمية التى اعتزم البحث فيها ، وجميعها باللاتينية ويغلب على أسلوبها الحماسـة والغموض وذلك فيما عدا المخطوطات العلمية البحتة •

ثم هناك المرحلة الأولى مرحلة المنهج والعلوم التى بدأت منذ ١٦٢٧ حيث عزم ديكارت على التقدم فى مشروعاته وأنشـأ فلسفة تتفق والدين وتؤسس للعلم[٧] وأهم عمل فى هذه الفترة تأليفه كتاب « العالم » بالفرنسية الذى توقف عن نشره ويرى بلدى أن أسلوب هـذا الكتاب هو المثال الأعلى فى تأليف ديكارت العلمى كله • وصحب فى هـذه المرحلة عدة خطابات فى العلم ، وخطابات فلسـفية ثلاثة غاية فى الأهمية « فى أسـاس الحقائق العلمية وخلق الله لها »[؟] ، والمرحلة الثانية هى مرحلة التأليف الفلسفى البحت وقد عالج فيهـا مسألة اليقين والوجود فى طبيعته وأصلة ومصيره وصدرت فيها كتاب التـأملات ١٦٤١ • والمرحلة الثالثـة والأخيرة هى مرحلة الفلسـفة الأخلاقية التى ظهرت فى رسائل ٤٣ — ١٦٤٩ الى الأميرة اليصابات وفيها نشر « مبادىء الفلسفة » وكتاب الانفعالات ١٦٤٩ • وبناء هذه المراحل يبين لنا أن آراء ديكارت تظهر مترابطة فى الزمان فهذه الفلسفة لم تظهر فى صورتها الكاملة دفعة واحدة ، ولم تتم فى مرحلة واحدة وانما أنشأت فى الزمن متصلة بأحداث للحياة متبدلة متطورة[٨] •

وتتبع بلدى هذه المراحل فى دراسته حيث يعرض فى القسم الأول من كتابه للمنهج وحقائق العلم ، والثانى فى الفلسفة الأولى والثالث فى خصائص الوجود . فقد انصبت دراسات ديكارت حتى ١٦٢٨ على الهندسة والعلوم وكانت هذه الدراسات الأساس لبحثه عن قواعد واضحة لتوجيه العقل فكانت فاتحة مراحل تفكيره العلمى التى توجت بنشره « المقال عن المنهج » والمقالات العلمية فى الضوء والأنواء والهندسة . ويعرض بلدى للمنهج للذى يعد تعبيراً عن شعور ديكارت بضرورة للعلم الرياضى وانه يرمى الى وحدة الموضوعات ، ان كان ذلك بمعنى علمى عملى لا بمعنى فلسفى ولهذا السبب كما يخبرنا لا يمكن أن تعتبر محاولة ديكارت فى الربط بين الظواهر وتوحيدها متجهة الى فلسفة مثالية أو تصورية كما ادعى البعض[١٠] .

ويرفض بلدى التفسير المثالى الذى قدم فى الثقافة العربية لديكارت واتجاهه العلمى خاصة فى بدايات تفكيره « فالمنهج لا يحوى مشروعا ميتافيزيقيا ولا يشير الى ذلك ، فهو مشروع العلم العملى والفلسفة العملية . وعلى ذلك فلابد لغاية بلوغ عالم ما بعد الطبيعة أن تخرج من المنهج بل من العلم أيضا . ويتناول فى القسم الثانى « الفلسفة الأولى » فى عدة فصول : من الشك الى اليقين » . « من النفس الى الله » « من الله الى العالم » . وفى القسم الثالث يتناول « خصائص الوجود » ويعرض فى فصلين « للعالم » و «للانسان » ثم يزودنا بترجمة لمقتطفات من نصوص ديكارت تحت عنوان « مختارات من فلسفته »[١١] .

ويرجع بلدى مرة أخرى لديكارت ويتناوله فى اطار « تاريخ الفلسفة » حيث يتناول المنهج والعلم عنده . ويعرض أولا للمنهج والعلم والفلسفة فى الفترة التى تمتد من ١٦١٩ حتى ١٦٣٠ حيث يؤكد على اهتمام ديكارت بمسائل العلم واختراعه للهندسة التحليلية . وتناول المنهج ثم موضوع العلم وثالثا الأساس الفلسفى للعلم

للديكارتى • ويعرض فى فقرة تالية « الفيزياء الديكارتية والفلسفة الديكارتية » مبينا ان علم الطبيعة الديكارتى اكتمل ١٦٣٢ ، أى بعد الانتهاء من الهندسة التحليلية بأقل من عام وقبل اتمام الميتافيزيقا كما تظهر فى التأملات بثمان سنوات ويعرض لذلك فى أقسام ثلاثة :

أولا : نشأة الفيزياء الديكارتية حيث بدأت آراء ديكارت واكتشافاته فى العلم الطبيعى ١٦١٩ (عام المشروع العظيم) أو ١٦١٨ حين التقى ببكمان وانتهت ١٦٣٢ •

ثانيا : مراحل الفيزياء الديكارتية منذ بداية تأليفه كتاب العلم[١٣] • وحين يتناول فى جزء آخر كانط يقارنه بديكارت فى عدة مواضع • ثم يتحدث أخيرا عن فكرة الخلق ومنزلتها من الفيزياء الديكارتية[١٤] •

وفى اطار هذا التفسير تلتقى جهود بلدى وهويدى فى عدة نقاط مشتركة[١٥] ويتابع كل منهما فى تفسيره كتابات مؤرخ الفلسفة الفرنسى فرديناند الكييه Alquie فى دراساته عن ديكارت[١٦] • والحقيقة أنه رغم اهتمام هويدى بتفسير الكييه والفلسفة الفرنسية عامة والتى تعددت جهوده فى تقديمها للعربية[١٧] فان تفسيره وتقديمه لديكارت الجديد يستند أيضا الى عدة أسس تظهر فكر هويدى نفسه ، وتوضح موقفه الذى ، ينبغى علينا أن نشير اليه بايجاز قبل أن نعرض لتفسيره لديكارت •

ـ يحيى هويدى وديكارت الجديد

[٢] تتجاوز جهود هويدى دوره فى اعداد أجيال من الباحثين وكونه حلقه وصل بين هؤلاء من جهة وجيل الرواد من المفكرين المصريين الذين مثلوا استمرارا لجهود مدرسة مصطفى عبد الرازق فى توجهها الحديث والمعاصر مثل عثمان أمين من جهة أخرى ويظهر دور هويدى الفلسفى فى مواكبته للأحداث التى مرت بها مصر فى فترة ما بعد الخمسينات حين عاد من بعثته متمثلا الثقافة الفرنسية والفكر الواقعى الذى يسر له تمثل التغيرات الاجتماعية فى مصر فى هذه الفترة ومحاولة

تنظيرها فلسفيا وتقدم ذلك فى عدة محاولات : « حياد فلسفى » « الفلسفة فى الميثاق » وقد مثلت هـذه الفترة مرحلة أولى من مراحل تفكيره التى تمثل فيهـا انجازات الواقعية لدى أهم أعلامها صمويل الكسندر جاعلا منها الأساس الفلسفى لفكرنا الاجتماعى كما يتضح فى دراساته « فلسفتنا فلسفة واقعية » و « فلسفة الدولة العصرية » و « فلسفة المقاومة » مما جعل كثير من المفكرين يرحبون بهذه الأعمال فكتاباته تعبير عن مستوى جديد من النضج الفكرى فى حياتنا الفلسفية والثقافية عامة »[18] .

وتقوم دراساته فى المرحلة الحالية على أساس قراءة للفكر الاسلامى قراءة شمولية تحتض وتتمثل كافة جوانبه الأخلاقية الوجدانية والعقلية وتفتح الباب لبحث مشكلات الوعى والضمير العربى وتؤسس من خلال استنادها الى الركائز الفلسفية التى قامت عليها الكتب الدينية الاسلامية والتاريخ العقلى الاسلامى ما يمكن تسميته « الفكر الاسلامى المعاصر » ومن هنا كانت رغبته فى اعادة النظر فى تاريخ الفلسفة والمشكلات الفلسفية كما يتضح من كتابه « نحو الواقع : مشكلات فلسفية »[19] . والحقيقة أنه لم تقدم بعد دراسة شاملة جادة لجهود هويدى الفلسفية خاصة وان أهم كتاباته لم تنشر بعد وهى التى تمثل تصوره الحالى للفكر الفلسفى الاسلامى .

يحدد يحيى هويدى فى تقديمه لديكارت الجديد الدافع الذى حفزه الى ذلك وهو أن يقدم الى القارىء العربى « منهجا جديدا فى دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة » وهـذا المنهج يقوم فى صميمه على وضع الموضوع وجها لوجه أمام نقيضه أو وضع جانب من الصورة فى مواجهة جانب آخر لها « ليوضح أن المشكلة الواحدة فى الفلسفة لها جوانب متعددة وزوايا مختلفة ليوقفنا بهذا على الصراع بين الأفكار فى تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل مع ديالكتيك الفكرة الواحدة من الموضوع نرى نقيضه[20] . وقد عالج فى كتابه « دراسات فى

الفلسفة الحديثة والمعاصرة » مشكلتين رئيسيتين : « مشكلة الكوجيتو » و « مشكلة المقولات » • الأولى هى ما تهمنا هنا وقد تناولها فى الباب الأول بفصليه عند فيلسوفين هما : « ديكارت » و « مين دى بيران » مثل أولهما الجانب الأول فى الصــورة ومثل الثانى جانبها الآخر • وهو يقدم هــذه الدراسات بقصد تمكين الفلسفة فى قلب القارىء وتحريك اهتماماته الفكرية والثقافية والسياسية جميعا لأن كل هــذا متشابك ومتصل وأنه ليس ثمة شىء غير علم الفلسفة يستطيع تقديم هــذه النظرة الشــمولية •

ويقدم لنا هويدى صورة مختلفة عن ديكارت فى الباب الأول من كتابه بعنوان « ديكارت للجديد » يهدف من ورائها رفض وهدم ما رسخ فى أذهان قراء العربية عن ديكارت (التفسير المســابق) فهو لا يود أن يكرر فى دراسته حديثا معادا عن أبى الفلسفة الحديثة بل يختار رؤية جديدة من منظوره الخاص • ويحدد لنا أولا تلك الصورة التقليدية التى عرف بها ديكارت • فقد استقر فى الأذهان أن ديكارت رائد من رواد المثالية من حيث انه واضع أسس المذهب العقلى وانه « فيلسوف الكوجيتو » وانه فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة » وانه فيلسوف الشك المنهجى الذى اتخذ من الشك وسيلة الى اليقين واستقر فى الأذهان أن ديكارت بدأ فيلسوفا لا عالمــا ، وأن الفيزيقا الديكارتية مســتمدة من الميتافيزيقا بمعنى انه لم يفكر فى الفيزيقا الا لخدمة ميتافيزيقاه • وتقوم هــذه الصورة الى استقرت عن ديكارت والتى يريد هويدى تغييرها أو على الأقل زعزعتها ــ وتقديم صــورة مغايرة ــ على أساسيين :

١ ــ النظر الى الفلسفة الديكارتية على أن صاحبها أخرجها للناس دفعة واحدة وبالتالى فان الأفكار التى تضمنتها تضمها وحدة متكاملة • والعيب الرئيسى فى هــذه النظرة أنها لم تهتم بتتبع التطور الفكرى لديكارت وافترضت انه ليس ثمة خلاف بين ديكارت ١٦١٩ حين بدأ التأليف وديكارت ١٦٥٠ وهو العام الذى توفى فيه • وهــذا أمر

يصعب تصديقه . وهو يقدم موقف الكيه مقابل موقف وتفسير هملان الذى يرى أن ديكارت بدأ عالما ووضع فى العلم ثقته الكاملة ثم اتجه بعد ذلك الى الفلسفة والميتافيزيقا وهو لا يهدف من ذلك الى أن يجعل الميتافيزيقا الديكارتية فى خدمة ميتافيزيقاه أو علمه بل الى وضع العلم الديكارتى فى موضعه الصحيح بالنسبة الى فلسفته كلها .

٢ — النظر الى الفلسفة الديكارتية على أنها مثالية عقلانية وعلى أساس أن ديكارت هو الفيلسوف الذى أرجع المادة الى فكرة الامتداد وشك فى كل صفاتها الحسية وكيانها الموضوعى ، وانه فيلسوف الكوجيتو الذى شك فى وجوده كانسان وكجسم ولم يعد الى اليقين الا بعد أن تبين انه كائن مفكر ، لم يتبين انيته الا بالفكر وانه فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة ، وانه الفيلسوف الذى أرجع وجود العالم الخارجى الى فكرتين هما : الامتداد والحركة[٣١] .

ويرى هويدى ان هـذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه أن يصوروا لنا ديكارت على أنه مثالى مناف لروح الفلسفة الديكارتية وهى الفلسفة التى أرادت طوال مراحل تطورها الا تركن الى الدعة وتعيش فى مستوى واحد هو مستوى الفكر ، على العكس من ذلك فان فلسفة ديكارت لا يمكن أن تفهم الا اذا أبعدناها عن المستوى الواحد وجعلناها تعيش بين مستويين : الفكر والعلم والمعرفة الانسانية من ناحية والمادة والطبيعة والوجود العام من ناحية أخرى ، ومن هـذه الزاوية فان ديكارت سيكون فيلسوفا واقعيا وليس مثاليا باعتبار ان الفلسفة الواقعيـة هى فى صميمها فلسفة الديالكتيك الحى بين الفكر والمادة[٣٢] .

ويحاول هويدى فى احدى عشر فقرة طويلة بامتداد الباب الأول تقديم ذلك التفسير الواقعى الجديد لديكارت ويبين لنا انه منذ البداية ينبغى علينا أن نبين وجود فترة طويلة بين تخرج ديكارت ١٦١٤ وبين ما يخبرنا به عنها فى القسم الأول من « المقال فى المنهج » ١٦٣٧ .

فلم تكن مدرسة لافليش كما صورها ديكارت ، بعيدة عن الجو العلمي في هذه الفترة فالعصر هو عصر العلم وعصر كوبرنيكس كبلر وجاليليو ، وكان أساتذة المدرسة في تدريسهم للرياضيات يتجهون بها وجهة عملية تدريبية مهنية ، ومن هنا اتجه ديكارت منذ فجر حياته الفكرية الى أن يضع العلم على أسس جديدة ، ويلاحظ أن ديكارت بدأ حياته الفكرية عالما لا فيلسوفا ، وأن العلم الذي أراده هو العلم الذي يسيطر على الطبيعة وعلى الأشياء ، فقد التقى عام ١٦١٨ ببكمان الذي كان له أكبر الأثر في توجيهه توجيها علميا وتأثر ديكارت بهذا الاتجاه واهتم ببحوثه حول سقوط الأجسام وضغط السوائل وانكسار الضوء وديكارت في « قواعد لهداية العقل » لم يكن قد اكتشف بعد ميتافيزيقاه ذلك لأن الميتافيزيقا الديكارتية لا قوام لها الا باكتشاف مستويين : مستوى الأشياء ومستوى الوجود الذي يتعدى الطبيعة والأشياء ، وديكارت في هذه المرحلة كان يعيش في مستوى واحد وكان مازال مأخوذا بالتفكير العلمي الآلي »[٢٣] .

لم يفكر ديكارت في الميتافيزيقا الا في ابريل ١٦٣٠ ، وأول ما اكتشفه ليس هو الكوجيتو بل وضع الحقائق الأبدية بالنسبة لله . هنا أصبح لدينا مستويين ، ان ديكارت باكتشافه هذا نجح في ايجاد التوازن بين العلم والدين فديكارت كان يؤمن بالعلم خاصة الرياضيات ، وكان يؤمن كذلك بالله ، ويخبرنا هويدي في الفقرة الثانية ان ديكارت بعد اكتشافه للوجود والبعد الميتافيزيقي في فلسفته كان ولابد أن يعود للطبيعة وللأشياء والى العالم لينظر اليها نظرة جديدة وهذا ما فعله بالفعل ، فهو ابتداء من ١٦٣١ حتى ١٦٣٦ عاد الى الاهتمام بالمسائل العلمية ، وفي نهاية ١٦٣١ كتب الى الأب مرسين رسالة اتضح فيها اهتمامه بالصوت في الفيزياء ، وفي شتاء ٣١/١٦٣٢ تابع بعض البحوث في الفسيولوجيا والتشريح . والفكرة الرئيسية التي سيطرت على ديكارت هي أن الله بالرغم من تعاليه على الكون والطبيعة وبالرغم من عدم امتزاجه بهما الا انه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العلم وان وجود العالم ليس الا أسطورة .

والنتيجة الأولى لهذه النظرة أنه أصبح يعتقد أكثر من أى وقت مضى بآلية الأشـياء والأجسام الحية جميعا ، فالأجسام الحية ليست الا آلات متحركة تتحرك بفعل أعضائها على نحو لا يختلف عن تحريك أجزاء الساعة للساعة أو تحريك آلات أى جسم الى له .

والنتيجة الثانية دفاعه عن دوران الأرض .

والنتيجة الثالثة هى اكتشافه لنظرية الخلق المستمر التى أعلنها فى الفصل السابع من كتاب « العالم » والتى أراد من ورائها أن ينزع عن العالم كله فاعليه ويصوره باعتباره مجرد مادة تحتفظ بكيانها عن طريق تدخل الله فى كل لحظة من لحظات الزمان ليبقى على الكون تماسـكه[٢٤] . فاكتشاف ديكارت للبعد الميتافيزيقى فى فلسفته كان سابقا على اكتشافه للكوجيتو وسيعود ديكارت فيصل فى التأملات الى حقيقة الوجود أو حقيقة الله لكنه سيصل اليها ابتدأ من الفكر (وهو الموقف الشائع عنه) ولكن ديكارت هنا وصل الى حقيقة الوجود وحقيقة الله عنطريق اكتشـافه لنظريتين هامتين : نظرية الحقـائق الأبدية ونظرية الخلق المستمر . وكل هـذا قبل أن يكتشف حقيقة الكوجيتو ولأن كلا منهما أظهر العالم أمامنا فى صورة غير المكتفى بذاته ومن ثم أصبح وجود لله خالق له من متطلباته اللازمة الضرورية وكل هـذا قبل اكتشافه الكوجيتو[٢٥] .

ويبين هويدى أن ديكارت عام ١٦٣٧ أرسل الى « هويجنز » رسـالة يقول فيها : « انه لم يرد الا أن يذكر شـيئا فقط عن المنهج » وهو يصرح لنا بأنه لم يهدف من وراء المنهج أسسا ميتافيزيقية بل رياضية . وفى رسـالة فى نفس العام الى بليموس يقول : « انه قد استخدم فى الكتاب مبادىء رياضية ليفسر بها ظواهر فيزيقية »[٢٦] . ويصل هويدى من ذلك الى ان « المقال فى المنهج » يشـتمل على الميتافيزيقا الديكارتية . حقا أن القسم الرابع فيه يشـتمل على نظرات ميتافيزيقية لكن هـذه النظرات مقتضبة للغاية . ولذا كان ديكارت

فى « المقال » قد وصل الى حقيقة الكوجيتو فان للكوجيتو هنا مختلف عن كوجيتو التأملات . فكوجيتو التأملات هو الأساس فى كل حقيقة وكل يقين أما فى « المقال » فهو أوضح الحقائق وأكثرها يقينا والنتائج التى ترتبت على كوجيتو « التأملات » نتائج انطولوجيــا أما نتائج « المقال » فكلها تتصل بالعلم . وأول هــذه النتائج التمييز بين النفس والجســد . وان حقيقة الكوجيتو الديكارتى لا تفهم ــ كما يقــول هويدى ــ الا اذا تضمنته الجوهر المفكر أو الشىء المفكر الذى يتعدى مجرد التفكير ــ فديكارت قد أراد أن يقول لنا ان « الاجو » أو « الانا » يفكر ويشك ولكنه ليس كله تفكير »[٢٧] .

ويرى هويدى أن الوصول الى للكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتية لأن هدفها هو الوصول الى الوجود ، أو على الأقل ــ الجرى وراءه والبحث فيه . فاذا كانت الأفكار للواضحة المتميزة قد اسلمتنا الى « الانا » أو الى الشىء المفكر فلا يمكن أن نتوقف عند هــذا الشىء المفكر لأنه طريق أو معبر للوصول الى الوجود لقد أوصلتنا الفلسفة الديكارتية فى مراحل تطورها حتى « التأملات » الى وجودين ، وجود عالم يقدمه لنا العلم ووجود اله متعال منفصل عن هــذا العالم تقدمه لنا الميتافيزيقا . لكن هــذا التباعد بين العالمين لم يكن ليستمر طويلا لأنه لا يتفق مع الدور الذى نيط بالانسان فى الفلسفة الديكارتية ، وهو أن يصل ما بين هذين العالمين .

وفى ســبيل تأكيد التفسير الواقعى الذى يقدمه يتناول هويدى فى الفقرة التاسعة تفرقة ديكارت فى القسم الأول من « المبادىء » بين الحقائق التى لا وجود لها خارج الزمن وبين « الأشياء التى تتمتع بوجود ما خارج حدود ذهنى » وقد ساقت هــذه التفرقة ديكارت الى أن يفكر مرة أخرى فى العلاقة بين المعرفة والوجود الواقعى ، وانتهى ديكارت الى أن المعرفة الانســانية محدودة ليس فقط بالقياس الى الوجود الالهى الذى يتخطاها ويتعداها ، بل أيضا بالنسبة الى وجود العالم الذى يمثل هو الآخر لا متناهيا جديدا[٢٨] .

ويبين فى الفقرة الحادية عشر أن أبحاث ديكارت اتجهت فى نهاية حياته الى الاهتداء بالانسان ، والانسان الواقعى بصفة خاصة ، والانسان الواقعى لا يمكن أن يكون مجرد عقل ، انه نفس متحدة اتحادا طبيعيا بالجسد أو البدن ، فالنفس عند ديكارت متحدة بالبدن على نحو أكثر واقعية من الوحدة التى تربط الربان بسفينته • ولا تكتمل دراسة الانسان الا بمعرفة المذهب الأخلاقى وهذا ما يشير اليه هويدى فى أخر فقرات دراسة « ديكارت الجديد » فقد اتخذ ديكارت بعض قواعد أخلاقية مؤقتة أثناء مرحلة قيامه بمشروعاته العلمية والفلسفية وذلك لئلا يبقى مترددا أو حائرا فى حياته العملية اليومية • ولكن هذه الأخلاق المؤقتة لم تكن لتغنى ديكارت عن مواصلة البحث فى الأخلاق بعد أن تم له البحث فى الميتافيزيقا والأسس التى قامت عليها الأخلاق الديكارتية أسس دينية قدمها بطريقة تحافظ على استقلال الانسانى فى مواجهة الالهى مما جعل ديكارت فى رأى مفسره فيلسوف المحافظة على المستويات •

ويرى الدكتور هويدى أن هذا التفسير الواقعى لديكارت يمتزج بتفسير وجودى ينطوى عليه • وبوسعنا أن نحصر الجوانب الوجودية لفلسفة ديكارت فى هذه التفسير على النحو التالى :

الشك عند ديكارت ليس شكا عقليا بل عاما قوامه موقف رافض يستند الى تجربة انسانية شاملة ، تصور ديكارت الكوجيتو لا على أنه مجرد تفكير عقلى بل على أنه « شىء يفكر » أى أن للوجود الانسانى أكبر من أن يحصر فى مجرد التفكير العقلى ، اذ أنه شىء أو كيان يمثل الفكر أحد أوجه نشاطه ، الادراك عند ديكارت ليس ابصارا وليس لمسا وليس من عمل المخيلة بل هو شبيه بفعل الادراك عند هوسرل اذ أنه أثناء فعل الادراك ينظر الانسان أمامه فيرى الامتداد مع ملاحظة أن الامتداد هنا امتداد عقلى — الأنية الانسانية عند ديكارت تقوم على الارادة وعلى الحرية ، والحرية لدى الإنسان

ساوية لارادته ، الحرية عند ديكارت حرية للاختيار وليست مثلا حرية عقليـة أو حرية اسـتواء الطرفين ، النفس متحدة بالجسـد اتحادا طبيعيا ، لكن ديكارت لم يمضى فى القول بهذا الاتحاد الطبيعى بينهما الى نهايته ، اذا أنه عاد وقال بالثنائية أو بالتوازى بينهما ، وهـذا أمر طبيعى بالنسبة الى فيلسوف المحافظة على المستويات .

التفسير المـادى لفلسفة ديكارت :

ويقترب من هـذا التفسير الواقعى تفسير آخر ، هو التفسير المـادى الذى نجده بأوضح صورة فى الموسوعة الفلسفية التى اعدتها لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيت ونقلت للعربية . حيث تتناول ديكارت عـالمـا وتعرض لنظرياته فى الرياضـة وعلم نشـأة الكون والفيزياء فهو واحـد من مؤسسى الهندسة التحليلية ، وفى الميكانيكا نوه بنسبية الحركة والسكون وصاغ القانون العام للفعل ورد الفعل[٢٩]. وبالاضافة الى هذه المـادة عن ديكارت نجد دراسة مارسيل بلوجونى ـ هوروا Marcelle B. Huroux [٣٠] التى ترجمت عن الموسوعة المـاركسية المختصرة . وتشمل مقدمة عن حياة ديكارت وآثاره يبين فيها المؤلف ان ديكارت عاش منذ صباه تناقضات عصره على شـكل النزاع الذاتى بين رغبته فى المعارف الواضحة الدقيقة النافعة فى العمل ، وهـذا الخليط من الغموض والالتباس والتأمل العقيم الذى كانوا يقدمونه له[٣١] . وعمله شـديد الارتباط بالشروط التاريخية والاجتماعية لزمنه . كما أن التناقضات الخطيرة تقسمه : ففيه تصطدم التفسيرات المـادية بالتأملات المثاليـة ولا تجد سوى وحدة هشـه ووهمية . وهذا ما يسمح لفلاسفة البرجوازية بتأويله حسب الحاجات الأيديولوجية لطبقتهم . وهكذا تجد الروحانية الفرنسية فى القرن العشرين فى ديكارت ونتيجة لافتقارها لأى رائد « أبا » فى حين أن ماديى القـرن الثامن عشر رغم انتقادهم لمواقفه الميتافيزيقية حيوه من حق باعتباره ممهدا لهم وبطل العقل ضد ظلامية القرون الوسطى . أما بالنسبة للماركسيين فانهم يجدون فى فلسفته عدا طابعها الايجابى

والمى أبدا مثالا ذا دلالة خاصة بل حاسما عن أن التناقضات الذاتية فى رأس المفكر تعكس مع كل تعقيد عبقريته الخاصة ، الظروف المتناقضة للمجتمع الذى يعيش فيه[٣٢] .

ويتناول هورو فى الفصل الأول من كتابه « القرن السادس عشر فجر الأزمنة الحديثة » ثلاثة قضايا هى : نمو وتطور البرجوازية ، غزو الطبيعة وتقدم العلوم والصراع ضد الكنيسة وثالثا التفسيرات الفلسفية للعالم ، تأثير المادية القديمة وصورها . ويعرض فى الفصل الثانى « الآلية الديكارتية رائدة المادية الحديثة » حيث يتناول : الفيزياء الديكارتية فالثورة التى أحدثها جاليليو وديكارت هى احلال وجهة نظر الكمية والقياس محل وجهة نظر تصنيف الأنواع ، ان استعمال الرياضيات من أجل معرفة العالم المادى هى الفكرة العبقرية التى ولدت فيها الفيزياء الحديثة . لقد استشعر ديكارت الدور الذى يجب على الرياضيات أن تلعبه[٣٣] . لقد أخرج ديكارت من المادة كل الماهيات التى أسرفت المدرسية [فلسفة القرون الوسطى] فى اغداقها عليها ولم يقبل الا بما هو واضح وعقلانى تماما لذ لم يعتبر المادة سوى امتداد وحركة لأنهما قابلان للقياس .

لقد ارتفع ديكارت الى فكرة الترابط الكونى عندما بحث مختلف الحركات التى يمكن لجسم واحد أن يسهم فيها . فديكارت هنا يبدو مجددا فى دراسة انتقال الحركة ويرى المؤلف أن ديكارت قد أوجد فى شرحه للانسان والكون علما وقد هيمن على عصره ووصلت اشعاعات الى عصرنا فقد كان رائدا وممهدا للمادية الحديثة[٣٤] ويتناول المؤلف هوروا فى الفصل الثالث « العقلانية الديكارتية والصراع ضد الاسكولائية » وفى الفصل الأخير « من الانا أفكر الى التأمل المثالى المعاصر » يعرض للميتافيزيقا الديكارتية : الفكر ، العالم ، الله ثم يعرض للحرية وينهى كتابه بعدة ملاحق واستشهادات مثل ذلك الاستشهاد من العائلة المقدسة الذى يقول : « لقد أعطى ديكارت للمادة فى فيزيائه قوة مباشرة خلاقة واعتبر للحركة الآلية عمل المادة

الحيوية ، لقد فصل فصلا تاما بين فيزيائه وميتافيزيقاه وللمادة ضمن فيزيائه هي الماهية الوحيدة والسبب الوحيد للوجود والمعرفة »[٣٥] . ويقول في فقرة أخرى : « لازالت المادية الديكارتية موجودة حتى في فرنسا وهي تسجل نجاحاتها الكبرى في علم الطبيعة الآلي »[٣٦] .

ونجد نفس الموقف في كتاب ج.د. برنال « موجز العلم في التاريخ » الذي أعده للعربية سعد الفيشاوي خاصة للفصل الخامس : الثورة الصناعية والعالم الحديث « حين يتحدث عن أنبياء العلم بيكون وديكارت » فهو يرى أن أعظم ما أفاد به ديكارت العالم والفكر هو تقسيم العالم الى عالم طبيعي (المادة) وعالم روحي (الفكر) وكان هذا التقسيم خطوة تقدمية في حينها لأنها مكنت العلماء من التفرغ للبحث العلمي دون أن يتطفل عليهم رجال الدين[٣٧] . ونقرأ لدى راندال في الجزء الأول من « تكوين العقل الحديث » عن الثورة الديكارتية حيث يرى راندال انه بالاضافة الى ثورة كوبرنيكس التي بلغت ذروتها في جاليليو فقد وقعت ثورة أخرى كانت أكثر أهمية هي ثورة ديكارت التي خلقت علم الفيزياء الجديد » فقد توجت النظرة الآلية في الطبيعة عمل أجيال من العلماء بما أحرزوه من تقدم مستمر »[٣٨] .

ويصل هذا الموقف الى أفضل وأوضح صورة في كتاب « جون لويس » « مدخل الى الفلسفة » — والذي ترجمه أنور عبد الملك وقرأ في نهاية الخمسينات على نطاق واسع في العربية — والذي يرى أن ديكارت كان أول من طور المنهج العلمي الجديد وأقام التصور الجديد للكون بوصفه محكوما بواسطة القوانين الطبيعية الميكانيكية وكانت أهم نتيجة للمنهج الديكارتي أن هناك فكرتين واضحتين متميزتين هما : الفكر والمادة . وهذه هي الخطوة الأولى التي خطاها ديكارت . والخطوة الثانية كانت تقوم على أساس اكتشافات جاليليو وكوبرنيكوس باكتشاف أن الأجرام السماوية والأرضية تتحركان طبقا لقوانين رياضية دقيقة . ومعنى هذا أن كل شيء في العالم الطبيعي من ناحية

الأمر مادة متحركة بصورة أو بأخرى ومن هنا أصبح الهدف من العلم هو اكتشاف قوانين الحركات التى هى أساس كافة الأحداث والظواهر . ويترتب على ذلك نتيجـة هامة هى اننا اذا عرفنا الأساس الرياضى للمادة فاننا سنكون قد وصلنا الى الحقيقة النهائية بل والى شىء عقلى تماما . ومعنى هـذا ان المجال هنا مجال الاستدلال المنطقى والتركيب الرياضى[39] . ويحدد لويس الأعمال التى حققها ديكارت وهى كثيرة .

ـ فقد قام بأكبر الثورات عمقا جذريا وتأثيرا فى تاريخ الفكر ، ووضع البحث الحر مكان الخضوع للسلطة ، والبرهنة العقلية مكان الايمان وهو بذلك مؤسس فلسفة التنوير .

ـ منح العلم الفيزيائى ميثاقه ، وذلك بعزله عن كافة العلل الغـاية والقوى الحيوية وباقناع عصره بان أسـباب كافة الأحداث الفيزيائية هى أسـباب فيزيائية فقط وان الطبيعة نظام من القوانين العلمية تشـمل الجسم الانسانى بحيث يصبح الطب علما تكون فيه للسـيادة العلل المـادية[40] .

وتنقلنا وجهـة النظر هـذه الى العلم وبالتـالى الى القراءات العلمية لفلسـفة ديكارت وسوف نعرض فى الفترة القادمة للقراءات المختلفة التى تناولت فلسفته ديكارت عبر قضايا فلسفة العلم ونظرية المعرفة أو الابستمولوجيا .

القراءات العلمية للديكارتيـة :

تتجه كثيرا من الدراسات الحديثة فى العربية تأسيسا على المنهج وعلى انجازات ديكارت العلمية وفكرته عن وحدة العلوم ـ الى قراءة فلسفة ديكارت قراءة علمية ، مستعينة فى ذلك بالتفسيرات الواقعية والمادية لفلسفته من جهة والنظر اليها عبر فلسفة العلوم والابستمولوجيا نظرة جديدة من جهة أخرى . ولقد خصصنا هـذه الفقرة لعرض تلك القراءات سـواء التى انطلقت من المنهج أو التى تعاملت مع ديكارت

من منظور الابستمولوجيا أو التى عالجت انجازاته من خلال فلسفة العلم .

لقد حاول ديكارت التخلص من الفهم الوسيط للطبيعة ورد مظاهره الى نظام محكم موحد من القوانين أساسه الحركة وكان بهذا المبشر الأول بالفيزياء الميكانيكية .. أما من الناحية المنهجية فان الأسس الحقيقى للعلم عند ديكارت هو امكانية التناول الرياضى هكذا يعرض محمود أمين العالم — فى دراسته الهامة « فلسفة المصادفة » — لديكارت ، حيث يرى أن فكرة المصادفة ما كان يمكن أن تجد منفذا الى البناء الديكارتى المتماسك سواء من ناحيته المذهبية أو المنهجية »[41] .

ويتناول مراد وهبة ديكارت من خلال « العلم الكلى » فى حديثه من المذهب فى فلسفة « برجسون » فقد عادت الروح الرياضية فى تفسير الأشياء على يد ديكارت فى العصر الحديث — الذى حاول اقامة علم رياضى جامع من حيث ان لهذا العلم رسالة فلسفية ، هى فى الا يكون مجرد عرض حلول لمشكلات جزئية ولنما لأن يكون علما كليا فيخضع الظواهر جميعا الى القياس والترتيب وهذا ما يدل عليه عنوان كتابه « المقال فى المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم فان العقل اذا اعتاد مطالب المنهج الصحيح استطاع أن ينقلها الى مجالات أخرى غير العلوم الرياضية واستطاع لأن يتصور امكان « الرياضيات الكلية » وهكذا يؤلف ديكارت علما واحدا . فالعلوم لا تتمايز فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها اذ هى وجهات مختلفة لعقل واحد طبق منهجا واحدا هو المنهج الرياضى .

ان الفلسفة الديكارتية فى صميمها تعبير عن اتجاه جاليليو فى اخضاع الأبحاث الفلسفية للروح الرياضية — كما يرى وهبة — فالطبيعة كلها فى نظره مكتوبة بلغة رياضية حتى المتغيرات الكيفية ليست الا تفسيرات كمية . ان المبدأ الفلسفى والعلمى والمنطقى واحد ،

هو قياس ما يقبل القياس ومعالجة ما لا يقبله مباشرة حتى يصير قابلا له بصـــفة غير مباشرة »[٤٢] .

ان الرياضيات هى الأساس والمقياس عند ديكارت لفهم الطبيعة والكون وهى العلم الكلى والأوحد الذى يقوم عليه كل العلوم فهى المبدأ الفلسفى عند ديكارت لفهم العالم والمبدأ الفلسفى أو العلمى ولمحــد كما يراه وهبة . وهــذا ما لاحظه وولف ـــ فى رســالته المقصيرة « عرض تاريخى للفلسـفة والعلم » التى ترجمها للعربية محمد عبد الواحد خلاف ـ فى عرضه لديكارت وفلسفته الروحية التى تقوم على الطريقة الرياضــــية[٤٣] . ويرى فيليب فرنك أن الوصـــف الذى ورد فى شــجرة ديكارت الشهيرة هو أفضل وصف للوحدة بين العلم والفلسفة . فجذور هذه الشــجرة تناظر الميتافيزيقا (المبادىء الكلية) أما جذع الشــجرة فيناظر الفيزياء وتناظر الأغصان والثمار ما نسميه العلم التطبيقى . ويكتب فرنك فى الفصـــل الثالث عن « الهندســـة كهدف للفلسـفة » فالثقة الكبيرة التى تحققت فى مجال الهندســـة قد أحيت الأمل فى تحقيق نفس القدر من الثقة فى المجالات الأخرى للمعرفة وفى مقدمتها الفلسفة صانعة المعرفة جميعا وقد أوضح ديكارت الدور الذى أسنده للهندسة كمرشد للفلسفة فى المقال فى المنهج »[٤٤] .

ويتميز موقف زكى نجيب محمود من ديكارت بالنقد حين يعرض له فى « نحو فلسفة علمية » وهو عنده أشبه بسقراط جاء حين كانت فترة من الشـــك مدبرة وفترة من التفكير الايجابى مقبلة ، وكلاهما صاحب منهج يقدمه فاتحه للعصر الايجابى الجديد . وقد اتفقا على أن ينهجا فى البحث نهج العلوم الرياضية ليبلغا ما تبلغه هــذه العلوم من اليقين . ويتحدث عن خصائص هــذا المنهج واعتماده على الحدس والاستنباط . وينتقد ديكارت فى قوله بالطبائع البسيطة على خطرها فى بنائه الفلسفى[٤٥] . ويتوقف اتفاقا مع منهجه التجريبى ونزعته الوضعية عند شك ديكارت فى الادراك الحسى كما جاء فى التأمل

الأول • ثم يبين أن اليقين فى القضايا الرياضية يرجع الى كونها قضايا تكرارية • ويتناوله ثانية فى نفس الكتاب ــ فى حديثه عن مشكلة الحق ، أثناء حديثه عن الصدق على مبدأ الاتساق والتطابق(٤٦) •
ونجد نفس الموقف من ديكارت لدى الدكتور محمد مهران فى كتابه فلسـفة الرياضيات(٤٧) •

ويحاول السرياقوصى، فى دراسـته « المنهج الرياضى بين المنطق والحدس » بيـان العلاقة بين ديكارت والرياضـيات • وفى تمهيده للباب الأول « المنهج الرياضى » يعرف المنهج بتعريفات ديكارت(٤٨) ويتحدث فى الفصـل الأول من الباب الثالث عن الحدس ومعانيـه المختلفة فى الفلسفة والعلم فيذكر الحدس خاصة عند ديكارت أول من استخدام المصطلح على نطاق واسع فى كتابه قواعد لتوجيه العقل ويقصـد به الادراك العقلى القائم على وضوح الأفكار وتمايزها(٤٩) •
ويتناول معانى الحدس : السيكولوجى ، الحسى العقلى ، ثم الحدس الميتافيزيقى الذى ندرك به الوجود كما عند ديكارت(٥٠) ويتحدث عن الحدس فى الرياضيات ويذكر : الحدس الرياضى الحسى والحدس الرياضى العقلى وصوره وأهمها حـدس الوضوح والتمايز كما عند ديكارت وحـدس النظرة الكلية أو الحركة المتصلة كما عند ديكارت وبوانكاريه ويعرض فى الفصل الثانى للمنهج الرياضى عند ديكارت حيث يبين صلة المنهج الرياضى بالحدس عنده الذى استطاع أن يستخلص من مكتشفات سابقيه الجزئية نظرة كلية عن وحدة العلم ووحدة هدفه وأخيرا يعرض منهج ديكارت وقواعده(٥١) •

ويعالج محمود زيدان المنهج عند ديكارت من خلال عرضه « مناهج البحث الفلسفى » فديكارت كان أول فيلسـوف يعلن صراحة ضرورة البحث من منهج فلسفى وقد خصص له كتابين هما : « قواعد لتوجيه الذهن » و « المقال فى المنهج » والثانى أكثر ذيوعا للدلالة على المنهج من الأول • ويتحدث زيدان عن هدف المنهج الجديد ويبين أن قواعد

المنهج فى « المقال » أقل عنها فى « قواعد لتوجيه الذهن » ويعرض لهذه القواعد وتطوير ديكارت لهـا وتطبيق قاعدة البداهة على الكوجيتـو وتطبيق قاعدة التحليل على الكوجيتو ، ويبين تعثر ديكارت فى تطبيقه المنهج ويأخذ عليه نقطتين :

الأولى : ان موقف ديكارت من التفكير كان واضحـا لكنه لم يكن متميزا (٥٢) .

الثانية : هى كون ديكارت يستنبط جوهرية النفس من استنباط هو وجود النفس فى اللحظة التى أشك فيها أو أفكر فيها ، لكن جوهرية النفس تعنى عند ديكارت الثبات والديمومة والبساطة عبر الزمن .

ويبين أهمية منهج ديكارت واستقلاليته ويرى أننا اذا عزلنا منهج ديكارت عن نظرياته فانه يمكن لأى باحث أن يقبله ويسـتخدمه لكنه يلاحظ أولا أن ديكارت لم يكن أول من اكتشف هـذا النهج . وثانيا أن أى مفكر لا يستطيع تطبيق هـذا المنهج تطبيقا كاملا . ولقد عجز ديكارت عن هـذا التطبيق . ومع هـذا سوف يظل ديكارت فاتحا بابا كان من قبل مغلقـا وهو البحث عن منهج البحث الفلسفى طمعا فى الوصول الى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية (٥٣) .

ويناقش السيد نفادى لمنجازات ديكارت العلمية انطلاقا من المنهج وبالتالى ، ارتباط فلسفته وتأثرها الشـديد بالعلم فى حـديثه عن « الضرورة فى الفكر الفلسفى الحديث » فالعلم له تأثيره القوى على فلاسـفة العصر الحديث منذ ديكارت ، ان ديكارت له انجازات فى الرياضة التحليلية ، كما أنه حرر كتاب « العالم » ليبسط رأيه فى كيفية نشـوء العالم على مقتضى قوانين ميكانيكية صرفه . كما أنه فى رسـالتيه الثانية والثالثة : البصريات والآثار العلوية قد أعطى نموذجا لطريقته فى تفسـير الطبيعة تفسـيرا ميكانيكيا بحتا . لقد وضع ديكارت أمام ناظريه منهجا لا يحيد عنه فى الكشف عن حقائق الطبيعة فاذا أمكنا أن نتخلص من كل الصفات الأخرى أو ندمجها فيها

فانه يتضح أن الرياضيات هى المفتاح الوحيد والمناسب للكشف عن فكرة الحركة التى هى عبارة عن تعاقب الأمكنة التى يشغلها جسم واحد فى الامتداد اذ لا نتصور الحركة غير امتداد • فالمنهج فى دراسة الطبيعة عند ديكارت هو نفس المنهج الذى ندرس به الرياضيات وما يؤكد عليه نفادى هو أن علم الطبيعة الديكارتى لم يستنتج من التجربة بل استنبط بوصفه نتائج ضرورية للبديهات الأولى التى يعتمد عليها كل ذهن • ثانيا : ان الآلية قد شملت كل شىء فى مذهب ديكارت حتى أنها تنسحب على الأجسام العضوية[٥٤] •

ونفس النظرية نجدها فيما كتبه فيرنر هاينزبنرح فى كتابه « فيزياء وفلسفة : ثورة فى الفيزياء الحديثة » تحت عنوان تطور الأفكار الفلسفية منذ ديكارت بالمقارنة مع الوضع الجديد فى نظرية الكم ، حيث يرى أن التطور العظيم فى علم الطبيعة منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر سبقه ورافقه تطور الأفكار الفلسفية التى أصبحت مرتبطة ارتباطا وثيقا مع المفاهيم الأساسية للعلم ويعرض لديكارت وأثره فى الفكر العلمى خاصة فى « المقال عن المنهج »[٥٥] •

ويذكر أحمد سليم سعيدان[٥٦] أن ديكارت وضع اللبنة الثانية فى صرح الفكر — بعد بيكون — بطريقته العقلانية فقد جعل العقل هو ينبوع المعرفة ، اذ العقل وحده هو الذى يستنتج نتائج للتجارب • ويشير الى أن بيكون لم يكن عالما ولم يتحقق له فى حقل العالم انجاز يذكر فى حين أن ديكارت كان عالما فذا وفيلسوفا متعدد المواهب •• عرفناه عن طريق الهندسة التحليلية وما يسمى بالاحداثيات الديكارتية •

وقد ازداد الاهتمام بتناول ديكارت فى اطار الابستمولوجيا فى الآونة الأخيرة لدى عدد من الباحثين ويهمنا التوقف أمام هذه الدراسات خاصة لدى الجابرى فى « دراسات ونصوص فى

الابستمولوجيا المعاصرة : مدخل الى فلسفة العلوم » ، ومحمد وقيدى « ما هى الابستمولوجيا » وسالم يافوت فى : « فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة » .

يدرج الجابرى « ديكارت » فى الفصل الثانى من المجلد الثانى من كتابه والذى يحمل عنوانا خاصا هو « المنهج الفرضى الاستنتاجى فى الفيزياء » ويتناول فيه المنهاج الديكارتى بين الفلسفة والعلم . لقد شيد ديكارت نظاما فلسفيا متماسكا انطلق فى بنائه بتركيب ونظام من الكوجيتو . ويرى الجابرى أن هذا النظام المنطقى الذى يحدثنا عنه ديكارت فى كتبه الفلسفية غير النظام التاريخى الذى سار عليه فكره ، فلقد بدأ ديكارت كعالم رياضى قبل أن ينتهى به الأمر الى الفلسفة ، بدأ حياته كعالم ومجرب فبحث فى السرعة والتسارع وصاغ قوانين التصور الخلقى واهتم بالضوء فضبط قانون انكساره وأنشأ الهندسة التحليلية واستعمل الحروف فى الجبر بدلا من الأعداد واستبدل بالحروف الأشكال الهندسية واهتم بالعلامات الرياضية العامة . لقد ألح ديكارت على أهمية المنهاج الرياضى وضرورة اصطناعه كما يؤكد الجابرى ، والمهم فى نظره ليس تطبيق الرياضيات على الطبيعة وان كان قد فعل هو نفسه ذلك فى مرحلته العلمية بل المهم بالنسبة اليه كفيلسوف هو الحصول على طريقة تجنبنا الوقوع فى الخطأ وتهدينا الى مستقيم التفكير(٥٢) .

ويمكن أن نجد تشابها بين قراءة الجابرى لديكارت فى اطار الابستمولوجيا وبين التفسير الواقعى الذى عرضنا له من قبل ويحيلنا الجابرى نفسه فى قراءته الى أصول هذا التفسير لدى الكبيه ونجيب بلدى الذى يعتمد عليه ويشير اليه فى كتابه .

ويطرح الجابرى فى اطار اهتماماته المعرفية سؤالا عن كيفية تقويم عقولنا حتى نتعود العمل بنظام وترتيب ؟ ويرى انه ليس من سبيل الا بفحص العقل نفسه فى حالته الخالصة واكتشاف قواه

الأساسية • واذا قمنا بهذا الفحص تبين لنا ان قوى العقل عند ديكارت ترجع فى نهاية التحليل الى قولتين : الحدس والاستنتاج والحدس هو رؤية عقلية مباشرة تكشف للطبائع البسيطة أى الأفكار والمبادىء التى لا يمكن ارجاعها الى أبسط منها والبســاطة التى يعنيها ديكارت هنا ليست بســاطة المفاهيم أو الأشــياء بل بساطة العقل والمقصود بالنظام عند يكارت هو نظام العقل لا نظام الأشياء • ومنهج ديكارت « فرضى — استنتاجى » ينطلق من الحقائق التى تدلنا عليها للبداهة العقلية حتى نصل الى نتائج تفسر العالم الطبيعى وللتأكد من صحة هــذه النتائج الأخيرة يلح على ضرورة اعتماد التجربة ليس عنــد نهايته أيضا ومن هنا فليس اللجوء الى التجربة من أجل الاكتشاف بل من أجل التحقيق ، هى قراءة العقل فاذا انطبق ما فى العقل مع ما فى التجربة كان ذلك دليلا على صحة الاستنتاج[٥٨] •

ويرى الجابرى ان هــذا المنهاج تختلط فيــه الفلسفة بالعلم والجانب العلمى فيه يخدم الجانب الفلسفى ، فقد جعل ديكارت فيزيائه خــادمة لميتافيزيقاه ذلك ان المبداهة التى جعلها أســاس اليقين هى بداهة عقلية لا بداهة حسية وبالتالى فان الأســاس العلمى الذى بنى عليه منهجه ميتافيزيقى لا تجريبى[٥٩] • ان فيزياء ديكارت كما يوضح الجابرى لم تكن رياضــة فكل ما أعجبه فيهــا هو وضوحها العقلى لا الصياغة الكمية لحوادث الطبيعة ان الرياضة لديه ليست أداة لليقين بل نموذجا لليقين وعلى ذلك فهو يرى أن ديكارت متخلفا عن جاليليو وروحه العلمية ومنهجه التجريبى لقد كان أقرب الى افلاطون فى هذه النقطة منه الى أى عالم آخر • ومع ذلك فيجب ألا نقلل من أهمية تأثير ديكارت فى عصره والعصور التالية : ان ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة بدون منازع ، ودوره فى تقويض دعائم الفكر القديم وارساء الفكر الأوربى الحديث على أسس جديدة عقلانية كان أعظم وأشــد تأثيرا من الدور الذى لعبه جاليليو مع اعترافنا بان هــذا الأخير كان أكثر جذرية وأســبق زمنا[٦٠] •

وفى تناوله لنظرية المعرفة عند ديكارت فى كتابه « ما هى الابستمولوجيا ؟ » يرى محمد وقيدى أننا مع ديكارت نجد أنفسنا أمام فلسفة مغايرة اذا ما قارناها بفلسفة أفلاطون فاذا صح معرفيا أن نقول ان نظرية المعرفة الافلاطونية تمثل مستوى العلم اليونانى القديم الذى كانت الرياضيات الفيثاغورية أساسه . فيمكن القول بان فلسفة ديكارت لم تكن مجرد شاهد على هذا التغير المجتمعى الكبير بل كانت نظرية فاعلة فى تطوره . فقد سعت الى توجيه المعرفة الى تحقيق هدف السيادة على الطبيعة أى توجيه المعرفة توجيها علميا[61] . ويناقش وقيدى : كيف يضع ديكارت مسألة المعرفة وكيف تطور رأيه بصددها ؟ وما هى النظرية التى وصل اليها بصدد هذه المسألة ؟ وهو يحدد – فى اجابته – المشروع المعرفى عند ديكارت فى عدة مراحل : الأولى هى التى تحددت فيها معالم منهج عام عند ديكارت . والثانية تقدم خطوات هذا المنهج فى العلوم والثالثة والأخيرة تبحث فى محاولة تطبيق ذلك المنهج للبحث فى المسائل الميتافيزيقية .

ويتناول أولا : « المشروع المعرفى الديكارتى » و « قواعد المنهج فى العلوم » التى هى مستمدة من التفكير فى القضايا العلمية أساسا ثم يعرض للمنهج والميتافيزيقا « فالغاية من المنهج هى بلوغ حقيقية يقينية وهذه الغاية لا تغيب عن المنهج عندما يطبق فى القضايا الميتافيزيقية[62] فالشك الذى يتضمنه التأمل الأول تطبيق للقاعدة الأولى فى المنهج . ويتساءل وقيدى عن قيمة هذا المنهج الديكارتى وما قدمه لمسألة التفكير بالنسبة للابستمولوجيا ويخصص الفقرة الأخيرة للبحث فى القيمة الموضوعية للابستمولوجيا الديكارتية » فهناك قيمة للابستمولوجيا الديكارتية لا يمكن التغافل عنها لقد حاول أن يضع قواعد للمنهج تجعله صالحا للتفكير فى جميع القضايا ويقدم لنا وقيدى عدة ملاحظات حول الكيفية التى وضعت بها المعرفة فى تفكير ديكارت[63] وفى ختام عرضه يؤكد أن المنهج الديكارتى

قد عكس طموح العلم الانسانى فى مرحلة معينة من تطوره وكذلك عكس معاييره للحقيقة .

ويخصص الدكتور الربيع ميمون كتابا خاصا لـ « مشكلة الدور الديكارتى » ولديه يتم التحول من الكتابة العامة فى مجمل جوانب الفلسفة الديكارتية الى الكتابة المتخصصة ، ويدور البحث حول مشكلة هامة تنسب الى المنطق هى مشكلة الدور ، لان موضوعها يقوم على اثبات وجود الله بالأفكار الواضحة المتميزة من جهة ثم اثبات صحة هذه الأفكار بالاعتماد على وجود الله من جهة أخرى . وتنسب أيضا الى الميتافيزيقا لان المسائل التى يتحتم على الباحث التعرض لها حال اشتغاله بها مسائل فلسفية بالدرجة الأولى . لقد اشتغل بها عدد هام من المؤلفين منهم . هملان وجيلسون وبيير لاشيزاى والكسندر كواريه وهنرى جوييه والكييه وروجر لوفيفر وعثمان أمين وآخرون منهم من يثبت الدور ومنهم من يلغيه . فالمشكلة كما يرى الربيع جديرة بالبحث على الرغم مما قد يظهر عليها من تجريد وجفاف لأن موضوعاتها دائمة الجدة . وهو يعطى لنا صورة أمينة للمشكلة والبحوث التى تعرضت لها والحل الذى ظهر له أنه الحل الصحيح .

وتشمل الدراسة ستة أبواب أولها الخطوط الكبرى لفلسفة ديكارت (والمنهج الديكارتى ، الشك ، الكوجيتو ، وجود الله ، وجود العالم والانسان نقد فلسفة ديكارت) ويبين فى الباب الثانى : الدور فى المنطق والفلسفة متناولا المغالطات ، المصادرة على المطلوب ، الدور ، هل القياس دور ، دور اللاادريين ثم الدور الفلسفى . ويتناول فى الباب الثالث الدور فى نظر ديكارت والمعترضين عليه ، اتهام ديكارت بالوقوع فى الدور ، رد ديكارت وقيمة ردود ديكارت . ويعرض فى الباب الرابع تأويلات من أثبتوا الدور بما فيهم الباحثين العرب : يوسف كرم ، جميل صليبا وعثمان أمين . وفى الباب الخامس التأويلات التى تلغى الدور ثم تحدث أخيرا عن مواجهة معاصرى ديكارت لفلسفته

وذكر النصوص الديكارتية المتعلقة بالدور ثم الغـاء الدور لديكارتى ويتنهى الى أن كله انتقاد وجه الى ديكارت لابراز تعديلاته الكثيرة على قواعد المنطق يفقد كل قيمة فى الميتافيزيقا اذا تمسكنا بروح فلسفة ديكارت واعتبرنا مسـيرته فى بحثه عن الحقيقة مسـيرة تتكون من سلسلة من الحدوس أى من الرؤى المباشرة للموضوعات • لقد اختار الربيع ميمون نقطة محددة مقابل غالبية الدراسات العربية المسـابقة فقد كتب عثمان أمين ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج ومهدى فضل الله كتبا عامة بينما خصص ميمون كتابه لمشكلة خاصة قدمها بطريقة ديكارتية • فيها من التسلسل والترتيب بقـدر ما فيها من الوضوح والتميز •

هوامش وملاحظات الفصل الخامس

١ ــ د ٠ فؤاد زكريا : « شجرة الفلسفة عند ديكارت » فى آفاق للفلسفة ، دار التنوير ، بيروت لبنان ١٩٨٧ ص ١٢٨ ــ ١٢٩

٢ ــ المرجع السابق ص ١٣١ ــ ١٣٤

٣ ــ المرجع السابق ص ١٦٦

(٤) الدكتور نجيب بلدى (١٩٠٧/١٩٧٨) تخرج فى الدفعة الأولى فى قسم الفلسفة بالجامعة المصرية درس بالسربون أشرف على رسالته هنرى جوبيه الذى أكد أن كتاباته كتابات فليسوف عظيم « كانت رسالته الأساسية » التفكير الدينى عند باركلى ووحدة فلسفته والتكميلية عن « فكرة المعرفة عند كوك ويلسون » عمل بجامعة القاهرة والاسكندرية وبجامعتين أمريكيتين ٥٦ ــ ١٩٥٧ وبجامعة الرباط وريس الفرنسية ، يؤمن بان مؤرخ الفلسفة فيلسوفا أيضا لا يقتصر على رواية أقوال الفلاسفة بل يتناولها بالتفسير والتحليل والتأويل كما يتضح من كتاباته عن ديكارت وبسكال ومدرسة الاسكندرية ومراحل التفكير الأخلاقى وجوانب من فلسفة سارتر وأعماله بالفرنسية مثل : « الزمن عند ديكارت » « الصورة عند سارتر » « ثوابت الفكر الفرنسى » الذى نال جائزة الرابطة الفرنسية المصرية ٠

(٥) نجيب بلدى ٠ ديكارت دار المعارف القاهرة [١٩٥٩] ص ١٠

(٦) المرجع السابق ص ١٠ ــ ١١

(٧) المرجع السابق ص ٤٨

(٧) المرجع السابق ص ٤٩

(٩) المرجع السابق ص ٥٣

(١٠) المرجع السابق ص ٩٧

(١١) يعرض لنا نجيب بلدى نصوص فى المنهج وفى أساس الحقائق العلمية ، وفى وجود النفس وتميزها من الجسم ، وفى وجود الله ، وفى وجود الأجسام وفى الحرية الانسانية وفى الفضيلة

(١٢) نجيب بلدى : دروس فى تاريخ الفلسفة ، أعدها للنشر الطاهر عزيز وكمال عبد اللطيف ، دار توبقال للنشر المغرب ــ ١٩٨٧

(١٣) المرجع السابق ص ٨٤ ــ ٨٦

(١٤) المرجع السابق ص ٨٧ ــ ٨٩

(١٥) تلتقى جهود بلدى وهويدى فى عدة نقاط مشتركة أولها اهتمامها بالفكر والثقافة الفرنسية فكما درس بلدى ثوابت الفكر الفرنسى وديكارت وسارتر فقد جعل هويدى موضوع رسالته للدكتوراه بالسربون وفكرة المتعالى [العلو] فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة l'idee de Transcendance dans la philosophie francaise Contemporaine وقدم العديد من الدراسات حول سارتر « وديكارت الجديد » . وكتب كل منهما عن باركلى وعن الواقعية الجديدة تناولها بلدى فى « المعرفة عند كوك ويلسون » وهويدى فى القيم عند الكسندر Realism et Valuer chez S. Alexander ويتابع كل منهما فى تفسيره الواقعى لديكارت كتابات مؤرخ الفلسفة الفرنسى فرعينا ند الكييه F Alquie فى دراساته عن ديكارت .

(١٦) كتب الكييه عن « الاكتشاف الميتافيزيقى للانسان عند ديكارت le Decouverte Metaphyique de l, homme chez Descartes فى رسالته الأولى للدكتوراه مع رسالته الحنين الى الوجود عام ١٩٥٠ وكتب عن السريالية ١٩٥٥ وديكارت حياته وفكره ١٩٦٤ ، ودروس فى تاريخ للفلسفة فى مجلدين ومقدمة للترجمة الفرنسية لكتاب كانط (نقد العقل العملى) ويضعه ميلاونتى نظرا لاهتماماته بالفلسفة الديكارتية على رأس النزعة العقلية الديكارتية

وهكذا يصنفه جان فال فى « الوضع الراهن للفلسفة فى فرنسا » ٠

(١٧) قدم هويدى عدة دراسات تتكامل فى تقديم صورة شاملة للفلسفة الفرنسية المعاصرة وهى بالأضافة لمقالاته فى كتاب دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة عن ديكارت ومن دعا بيهان والوجودية يترجم لنا كتاب بول جانيه وجريل سياى فشكلات ما بعد الطبيعة وكتاب جان لاكروا نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة وكتاب جارودى نظرات حول الانسان ٠

(١٨) محمود أمين العالم : الواقعية فى الفكر الفلسفى فى كتابه معارك فكرية ط ٢ دار الهلال ١٩٧٠ ص ٧٠ — ٧٢

(١٩) د ٠ يحيى هويدى : نحو الواقع مشكلات فلسفية دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٧ ، د ٠ مصطفى النشار نحو الواقع ص — ٤٩ عالم الكتاب العدد ١٤ يونيه ١٩٨٧

(٢٠) د ٠ يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع بالقاهرة المقدمة ص أ

(٢١) المرجع السابق ص ٧ — ١٠

(٢٢) المرجع السابق ص ١٠

(٢٣) المرجع السابق ص ١٧

(٢٤) المرجع نفسه ص ٢٦

(٢٥) نفس المرجع ص ٢٧

(٢٦) نفس الموضع

(٢٧) نفس المرجع ص ٢٩

(٢٨) نفس المرجع ص ٥٠

(٢٩) روزنتال ويادين : الموسوعة الفلسفية مادة ديكارت ترجمة سمير كرم دار الطليعة بيروت ١٩٧٤ ص ١٩٠ — ١٩١

(٣٠) سد مارسيل بارجوتى — هوروا : ديكارت ترجمة جوزيف سماحة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ١٩٧٤

(٣١) المرجع السابق ص ٦
(٣٢) المرجع السابق ص ١٤
(٣٣) المرجع نفسه ص ٤٢
(٣٤) المرجع نفسه ص ٦٨
(٣٥) المرجع نفسه ص ١٤٨
(٣٦) المرجع السابق ص ٤٩

(٣٧) ج٠د٠ برنال : موجز العلم فى التاريخ ٠ أعده للعربية محمد الفيشاوى ، الفصل الخامس دار الفارابى ١٩٨٢ ص ١٠٠

(٣٨) راندال : تكوين العقل الحديث الجزء الأول ترجمة جورج طعمة دار الثقافة بيروت ، الكتاب الثانى الفصل العاشر ص ٣٦٩

(٣٩) جون لويس المدخل الى الفلسفة ترجمة أنور عبد الملك الدار المصرية للكتب القاهرة ١٩٥٧ ، الفصل السابع ظهور النزعة العقلية ص ٩٦

(٤٠) المرجع السابق ص ١٠١

(٤١) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة دار المعارف ص ٣٨

(٤٢) د ٠ مراد وهبة : المذهب فى فلسفة برجسون دار المعارف القاهرة ص ٢١ ، ٢٢

(٤٣) وولف : عرض تاريخى للفلسفة والعلم محمد عبد الواحد خلاف ، ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٤ ص ٥٥

(٤٤) فيليب فرنك : فلسفة العلم ٠ ترجمة د٠ على على ناصف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ١٩٨٣ ص ٦٢ ، ٧٧ ، ٨٣

(٤٥) د٠ زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ٠ الأنجلو المصرية للقاهرة ١٩٨٠ ص ١٥١ — ١٥٤

(٤٦) المرجع السابق ص ٢٦٢ — ٢٦٤

(٤٧) د. محمد مهران رشوان : فلسفة الرياضيات ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة .

(٤٨) د . محمد أحمد السرياقوصى : المنهج الرياضى به المنطق والحدس . دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٢ ص ١٣ — ١٤

(٤٩) المرجع السابق ص ٢٥٤ — ٢٥٧

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٨٢

(٥١) المرجع السابق ص ٢٨٦

(٥٢) محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى ، دار النهضة العربية بيروت لبنان ١٩٧٤ الفصل الرابع منهج الشك واليقين ٤٩ — ٦٣

(٥٣) المرجع السابق ص

(٥٤) السيد نفادى : الضرورة والاحتمال بين العلم والفلسفة ، دار التنوير بيروت ١٩٨٣ ص ٤١ — ٤٤

(٥٥) فيرنر هاينزنبرج : « فيزياء وفلسفة : ثورة فى الفيزياء الحديثة » ترجمة د. ابراهيم السمان مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٨ ص ١٠١ — ١١٨

(٥٦) د. أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الاسلام ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأدب ، الكويت ١٩٨٨ ص ١١٠ — ١١٥

(٥٧) محمد عابد الجابرى : دراسات ونصوص فى الابستمولوجيا المعاصر ، مدخل الى فلسفة العلوم ، المجلد الثانى . ص ٣٨

(٥٨) المرجع السابق ص ٤٠

(٥٩) المرجع السابق ص ٤١

(٦٠) المرجع نفسه ص ٤٢

(٦١) محمـد وقيدى : ما هى الابستمولوجيا ؟ دار الحداثة بيروت لبنان ١٩٨٣ ص ٥٩

(٦٢) المرجع السابق ص ٧٢

(٦٣) المرجع السابق ص ٧٦ ـ ٧٩

(٦٤) د. الربيع ميمون : مشكلة الدور الديكارتى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٨٢.

* * *

الفصل السادس

الديكارتية في اطار الفلسفة وأعلام الفلاسفة

الفصل السادس

الديكارتية فى اطار الفلسفة واعلام الفلاسفة

تمهيـــــد :

نتوقف فى الفصـــل الحالى أمام نوعية من الكتابات المتعلقـــة بديكارت وفلســـفته المترجمة والمؤلفة فى العربية ، بعضـــها فى مجال الثقافة العامة يهتم بناحية أو أكثر من فلســـفة ديكارت ، أو يتناول فلســـفته من خلال أحد العلوم الفلســـفية أو الانســـانية التى كان لديكارت فيها رأى . وأغلب هذه الكتابات أقرب الى المؤلفات الدراسية ، ورغم أن الدراســـة الأكاديمية تقوم فى الأساس على قراءة وتحليل النصوص الفلسفية الأساسية الا أن التلخيص والايجاز هو الذى يغلب على هـــذه الكتابات . وربما نجد تعليل وتبرير ذلك فى طبيعة الغرض التاريخى الذى تهدف اليه هذه الدراسات والذى يقتضى ـ تجاوزا ـ مثل هذا التبسيط والايجاز . لكن المهم عندنا فى تحليل هذه الأعمال هو بيان نظرتها للفلســـفة الديكارتية وتحـــديدها لمكانتها فى تاريخ الفكر الانسانى والدور الذى ينسب اليها وقيمتها . وان كانت الدراسات المترجمة الى العربية تفى هـــذه الناحية حقها من البحث وذلك لتمكن أصـــحابها من التعمق فى معرفة العوامل المختلفة المتعلقة بالبيئـــة الاجتماعية والسياسية والصراعات الدينية التى تمثل الأساس لتاريخ الفلسفة فربما لا نجد الا القليل أو لا نجد بالمرة فى المؤلفات العربية مثل هـــذا الالمـــام بالتاريخ العربى الذى يتيح ربط أفكار الفيلسوف بالأساس الذى يقوم عليه والأهم من ذلك لا يظهر فى هذه الدراسات مغزى هذه الفلسفة بالنسبة لنا وأثرها علينا .

وقد أشرنا فى حديثنا عن الديكارتية عند عثمان أمين عن بحث ألقاه بالفرنســـية عن « أثر ديكارت فى مصر » كما عرض للتأويلات

المختلفة لهذه الفلسفة والصور التى ظهر بها ديكارت عند شراح ومفسرى فلسفته من الباحثين ومؤرخى الفلسفة الغربيين • وسوف نحاول فى هذا الفصل التى نتعرض لفلسفة ديكارت فى سياق تاريخ الفلسفة أو نقدم أفكاره ضمن اطار أحد العلوم الفلسفية أو نتناوله فى علاقته بغيره من الفلاسفة فى اطار الحقبة الحديثة والمعاصرة • ويمكن تحديد موضوعات هذا الفصل فى الآتى :

أولا : ديكارت وعلوم الفلسفة •

ثانيا : ديكارت والفلاسفة المحدثين •

أولا — ديكارت والعلوم الفلسفية :

نعرض فى هذه الفقرة للدراسات التى تربط أفكار ديكارت بعلم من العلوم الفلسفية المختلفة • ومن أجل بيان هذه الاسهامات ولن نتوقف أمام القراءات التى قدمته لنا رائدا للمثالية وأبا للفلسفة الحديثة والتى تعرض لنا فلسفته ذلك العرض الكلاسيكى الذى يتوقف أمام مشكلات : الشك والكوجيتو والله والعالم ، أى مسائل المعرفة والوجود ، فهناك من الباحثين من تجاوز اسهامات الفيلسوف الانطولوجية والابستمولوجية الى ما قدمه فى مجال الاكسيولوجيا وداخل أحد علوم القيم بمعناها التقليدى الحق والخير والجمال وهي نواح طالما أغفلتها الدراسات التى حاولت تقديم الفلسفة الديكارتية اعتمادا على كتبه المعروفة لنا حيث توقف كل من : أندريه كريسون فى « المشكلة الخلقية والفلاسفة »(١) عند الأخلاق عند ديكارت وكذلك فعل توفيق الطويل فى « فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها »(٢) وغيرهم ونفس الأمر فى علم الجمال كما بحث فكتور باش فى استطيقا ديكارت فان عثمان أمين وأبو ريان درسا علم الجمال الديكارتى ولنظهر يوليوس بورتنوى فى « الفيلسوف وفن الموسيقى » موقف الفيلسوف من الموسيقى ولاباضافة للأخلاق وعلم الجمال نجد من يعرضون

للفيلسوف فى اطار المشـكلات الكبرى للميتافيزيقا أو داخل بحثهم لاحد هـذه المشكلات أو من يتوقفون أمام موقفه من التاريخ والحضارة والأيديولوجيا والسياسة • وسوف نتناول هذه القراءات على التوالى •

١ ــ الأخلاق : يعرض أندريه كريسون فى الفصل الأول من كتاب المشكلة الخلقية والفلاسـفة لموقف ديكارت من الأخلاق وقد اتخذ فيها منحى عقلانى أقرب الى الفهم الدينى الذى ينشد سكينة النفس وسلام الروح والخلو من الانفعالات فقد كان يعتبر الأخلاق أطيب ثمرة لدوحة الفلسفة وهـذه الثمرة لا تنـال الا أخيرا ولعل هـذا الاعتقاد كان السبب فى انه لم يضع فى الأخلاق مؤلف كامل وان كانت أفكاره فى هـذه المسألة ــ كما كتب الى « كانيت » جد مرتبة وهـذه الأفكار كما يخبرنا كريسـون مشوبة بعناصر قديمة : للخير الأعظم هو السـلام الروحى ويرى أن مذهب ديكارت الأخلاقى مسـتمد فى بعض جوانبه من الطب وفى بعضها الآخر من تعاليم ابكتيوس وهو يخـرج من ذلك ان ديكارت فى « خيريته » وفى رواقيته « ممثل » معبر عن وجهة النظر المسـيحية المـأثورة •

ويذكر توفيق الطويل « تيارات التفكير الأخلاقى فى العصور الحديثة فى الكتاب الثانى من سفره الضخم فى الأخلاق مبينا ــ فى الاتجاهات الأخلاقية فى القرن السابع عشر ــ غلبة النزعة الديكارتية فى أخلاق الديكارتيين • حيث يوضح ما لفلسفة ديكارت من تأثير فى اتباعه اسبنيوزا وليبنتز ومالبرانش ، كما يشير الى تأثر الاتجاه الحدسى عند أفلاطونيى كمبردج بالتفكير الديكارتى •

ويمكن الرجوع أيضا الى ما كتبه عثمان أمين الذى خصص فصلا فى كتابه ديكارت عن الأخلاق يعرض لمـا جاء فى المقال فى المنهج وفى رسـائل ديكارت المختلفة وكذلك فعل كمال يوسف الحاج ونجيب بلدى وراوية عبد المنعم(٣) • وهنا عدد من الدراسات حول الأخلاق عند ديكارت لن نتوسع هنا فى بيانها الفصل التاسع فقد خصصنا فصلا مستقلا لدراسة الأخلاق عنده •

٢ ــ علم الجمال : يعرض عثمان أمين لنظرية الجمال الديكارتية[٣] حيث يرى أن مذهب الفيلسوف ينطوى على نظرية جمالية وان لم يصرح بها ديكارت وان هــذه النظرية لخصها « بوالو » فى المبيت المشــهور « لا شيء بجميل الا الحق » ويعتمد فى عرضه لهذه النظرية على بحث ما كتبه فكتور باش أستاذ علم الجمال بالسربون والقاه فى مؤتمر ديكارت ١٩٣٧ بباريس . ديكارت هنا عالم استطيقا رفيلسوف جمال يبحث فيه أستاذ علم الجمال بالسربون ويتابعه الأستاذ العربى فى ذلك كما ينقل عنه كل ما كتب فى هــذه الناحية من الأستاذة العرب الذين سوف تعرض لهم . وجملة القول فى هــذه النظرية هو : ان ما يروق أكبر عــدد من الناس يمكن أن نسميه الأجمل »[٤] . لقد كتب ديكارت رســالة فى الموسيقى فى ديسمبر ١٦١٨ ونشرت بعد وفاته يتناول فيهــا تحليل الصوت نجد فيهــا آراؤه الجمالية . وفى هــذه النظرية كما يخبرنا عثمان أمين عناصر حسية وعناصر عقلية وليس من المؤكد ان العناصر العقلية قد تغلبت على العناصر الحسية آخر الأمر ، فديكارت قد رأى ان للحس فى الموسيقى ليس هو المرجع الأول فحسب بل هو المرجع الأخير ، كما أن الفقرة الوجيزة التى تحدث فيها ديكارت عن الفن فى المقال عن المنهج ليست ذات صبغة عقلية »[٥] .

يرى عثمان أمين اذن ان لديكارت نظرية جماليــة وهى ليست ما جرى العرف بان ينسب الى المذهب الديكارتى ، وأن ديكارت لم يخلط بين « الجميل » و « الحق » بل قد ميز بينهما تمييزا دقيقا فالجميل يرجع الى عالمين : الحس والذهن ، وربما كان نصيب الحواس فيها أهم من نصيب العقل . وانه لكى نفهم نظرية الجمال الديكارتية يجب أن نفسرها وفقا لنظرية الانفعالات فهو يفسر الابداع الشعرى « بقوة الهيجان » الذى للأرواح الحيوانية »[٦] .

ويتناول أبو ريان جماليات ديكارت ويرى مقابل من وحدوا بين الجمــال والحق عند ديكارت أن موقف الأخير الجمالى لنما يتســم بالطابع النسبى الذاتى الذى يفسح للمجال لتدخل الاحساسات والأهواء

الفردية فى تقديرنا للجمال وهو مثل عثمان أمين يتابع دكتور ياش صاحب الفصل فى القاء الضوء على موقف ديكارت الذاتى بصدد الجمال . وهو يرى انه يتعين علينا عدم التسليم بمعيار مطلق لقياس ظاهرة الجمال والأخذ بمبدأ النسبية فى تقديرنا للجمال . ويفصل فى بيان الموقف الذاتى بصدد الجمال عند ديكارت ويخلص الى أن ديكارت يميز فى اللذة الجمالية بين مرحلتين : مرحلة الحس ، مرحلة الذهن وهى مرحلة لا يمكن تصورها بدون المرحلة الأولى ، واللذة الحقيقية هى التى تتداخل فيها عناصر الحس والذهن معا[7] . وهـذا ما يذكرنا بكانط وهو ما أشارت اليه راوية عبد المنعم فى حديثها عن « تصور الجمال عند ديكارت » .. « فقد تنبأ ديكارت فى مؤلفه الجمالى « موجز فى الموسيقى » بموقف كانط الجمالى حين قدم الذوق على مثال الجمال بالذات . وقد حدد ديكارت رؤية الجمـال بالذات من خلال نسـبيه المشـاهدين .

ترى الباحثـة انه اذا كان المذهب الديكارتى قد اتسـم طابعه الميتافيزيقى بالعقلانية والموضـوعية فان هـذا الطابع قد اختلف بالنسـبة لمسألة الجمال التى رآها الفيلسـوف من منظور وجدانى نفسى وبالتالى نسبى فذهب الى أن التجربة الجمالية نسبية فى طابعها . حيث تعتمد نظرية ديكارت فى جمال الموسيقى على الربط بين العقل والاحساس أو الشعور ، ويرى ديكارت انه لا يجب التسليم بمعيار مطلق للظاهرة الجمالية بل لابد من الأخذ بمبدأ النسبية فالذى يستحوذ على اعجاب الغالبية العظمى من المشاهدين ، يمكن أن يطلق عليه جميلا أو نقول عنه انه الأجمل .

وتوضح ان ديكارت يرى ان الفنون تنطوى على لذة عقلية حسية وهـذه اللذة لا تحدث الا اذا توفر شـعور الملائمة والانسجام بين عنصرى الحس والعقل معا ، وعلى هـذا النحو يشير ديكارت الى أمرين هامين فى هـذا الموضوع . أولهما أهمية الاحساس وبالتالى أهمية عضـو الحس الذى يسـتقبل المؤثرات الصوتية أو المرئية .

ثانيهما التأكيد على وجود ضرب من الاتزان فى كل حاسة من الحواس التى تشعر بجمال الفن بحيث لا تتحقق اللذة عالم يتحقق هذه الاتزان .

وتكرر نفس هذه الأفكار فى كتابها « ديكارت أو الفلسفة العقلية » حيث تخصص الفصل الثالث عشر لـ « مشكلة الجمال والاستطيقا » فهى تتابع فيكتور باش وتتناول مسألتين : المذهب الديكارتى بين العقل والعاطفة ، والعصر الحديث والنزعة الذاتية للجمال »(٩) .

ويتحدث جوليوس بورتنوى عن « المذهب العقلى والتنوير والعصر الكلاسيكى فى الموسيقى » متناولا « الفترة من ديكارت الى كانط » فمنذ أفلاطون حتى عصر الاصلاح الدينى كان للموسيقى دور متفاوت الأهمية فى مذاهب الفلاسفة الغربيين الذين كانوا يفتقرون الى الخبرة الفنية أو المعرفة النظرية التى تتيح لهم تقدير قيمة الموسيقى بوصفها وسيلة للتعبير الجمالى . كانوا ينظرون اليها باستخفاف ويقدرونها على طريقة القدماء من خلال الاعتبارات الميتافيزيقية أو الرياضية أو الأخلاقية وليس بوصفها فنا مستقلا يبرر وجوده بذاته . ويبين بورتنوى أن ديكارت احتفظ بالفكرة الأفلاطونية التى ترى ان الموسيقى رياضية فى أساسها وينبغى أن تستخدم كتمهيد لدراسة الفلسفة وانه جعل للايقاعات قيما اخلاقية ، اذ ان لها تأثيرا مباشرا فى النفس البشرية ومن هنا فقد أعرب ديكارت عن ايثاره للايقاعات التى لا تهيج المشاعر أو تثيرها بعنف لكنه أكد ضرورة استخدام النسب البسيطة فى المسافات النغمية . وهو يرى عكس باش ومن تابعه فى تفسيره ان ديكارت كان متمشيا مع المذهب القديم فى اخضاع المشاعر للعقل حتى لا تؤدى حاسة السمع الى تضليل الروح أو يفسد العقل بالشطحات الجامحة للخيال(١٠) .

٣ ــ المنطق . ويرتبط بالأخلاق والجمال المنطق ثالث ثالوث القيم التقليدى . وقد توقف فريق من الباحثين أمام هذا العلم الذى يماثل القيمة الثالثة قيمة الصدق وعلى رأس هؤلاء زكى نجيب محمود الذى

قدم فى « نحـــو فلسفة علميـــة » دراســـة نقدية لمفهوم الصـــدق عند ديكارت .

ويقدم على عبد المعطى فى كتابه « رؤية معاصرة فى علم المناهج » جهود ديكارت فى مجال المنطق وعلم المناهج . فديكارت قد حاول أن يجعل الاســـتدلالات المنطقية تحاكى على قدر الامكان الاســتدلالات الرياضية ، وذلك لمـــا امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين، ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضة ومنهجها ؟ يقول ديكارت اننا نتمكن من ذلك باســـتخدام الرموز أولا فى المنطق الصورى كما هو الشأن فى الرياضة ، ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هو المهم اذ حاول هـــذه المحاولة كثيرون من قبله منهم أرسطو والرواقيون وريموندليل وغيرهم وانما المهم — وهـــذه هى الخطوة التالية التى تمكن المنطق الصورى من أن يصير يقينيا وواضحا ودقيقا كالرياضية — هو استعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .

وعلى هـــذا النحو فيما يرى على عبد المعطى يكون ديكارت قد ســـعى الى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطى ويســـتخدم الحدس الذى يعتمد عليـــه المنهج الرياضى والذى يبدأ من الأفكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج الى أعقدها « ويساعده فى ذلك الاستنباط الذى يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة وعلى أى نحو تتألف بعد أن تتضح ما بينها من علاقات ضرورية وهـــذا هو طريق التقدم والمعرفة »(١٢) .

ويخصص مؤلف « تاريخ علم المنطق » الكســـندر ماكوفلسكى الفصل الثامن من كتابه « للمنطق فى فرنسا خلال القرن السابع عشر » حيث يتناول جهود المفكر الأكثر أهمية فى فرنسا الذى أوكل الى نفسه مهمة تحرير العلم من جميع التصورات التقليدية ، والذى يعلق أهمية خاصـــة على منهج البحث . فقد انتقد ديكارت المنطق الارسططالى

القديم والذى قدم لنا بدلا من العدد الكبير من القواعد التى يتألف منها المنطق أربعة قواعد منهجية • ويبين لنا المؤلف جهـود ديكارت المنطقية المختلفة فقد كرس التأمل الرابع لمسألة الصواب والخطأ • وان الوضوح والتمييز هما معيار الحقيقة •

وحـدد لنا طرق البحث عن الحقيقة عند ديكارت فى الآتى : ١ ــ الحدس ، ٢ ــ الاستنباط ، ٣ ــ الاســتقراء ، ٤ ــ المقارنة والتحليل • ولانه لمعرفة الموضوعات يملك الانسان القوى التاليــة : التفكير والتخيل والذاكرة والاحساس ، وان كان يبين ان الاحساسات حالة من المعـرفة مشوشة ولننا نعرف الأشــياء لا بالاحســاس ولا بالتصور بل بواســطة الادراك وان ديكارت لم يهمل التجـربة الخارجية[١٣] • ويؤكد لنا أخيرا ان مفتاح المعرفة الصحيحة عند ديكارت هو الرياضيات وان المنهج الرياضى ليس منهجا مفيدا فقط بل هو المنهج الوحيد الصحيح • ويمكن فى هــذا المجال أن نشير ثانية الى العرض الدقيق الذى قدمه د• محمود زيدان عن المنهج الديكارتى الذى يفوق كل ما كتب عن منهــج ديكارت احاطة وشــمولا فى كتــابه مناهج البحث الفلســفى[١٤] •

٤ ــ التاريخ : من المفيد ونحن نتناول علاقة الديكارتية بالعلوم المختلفة أن نشير الى موقف ديكارت من التاريخ • ان ديكارت فيلسوف ولم يمارس التأريخ للفلســفة مثلما فعل هيجل وفيورباخ ورسل ، بل إنه قدم فلســفته فى شبه قطيعه مع تاريخ الفلســفة السابقة وكأنه يعيد بنائها من جديد الا انه مع ذلك كان له موقفه من التاريخ أو علم التاريخ ، وهناك كثيرا من الكتابات تعرض لاهتمامه بهذا العلم « التاريخ » و « فلسفة التاريخ » وقد أشرنا فى الفصل الأول الى أن ماســينيون يدرج ديكارت فى محاضراته عن المذاهب المختلفــة فى التاريخ ويجعله من القائلين بالاجبار المــادى •

ويذكر لنا حسن حنفى فى تقديمه لنصوص لسنج فى « تربية

الجنس البشرى » مراحل فلسفة التاريخ فالمرحلة الثامنة من عصر الطباعة حتى ديكارت ، والتاسعة من ديكارت حتى الثورة الفرنسية وهى مرحلة لانتصار العقل على الايمان والعلم على الخرافة والديمقراطية على الديكتاتورية والجمهورية على الملكية(١٥) .

ويوضح آليان ج ويدجرى فى كتابه « التاريخ وكيف يفسرونه » ان ديكارت فى معارضه لقبول أفكار الماضى علم ضرورة وجود منهج أولى للشك .. وتقبل ديكارت فكرتى المادة والعقل ... ومن وجهة نظر هذا النوع من الثنائية نظر الناس الى التاريخ بعين البصيرة السديدة .. « على أن ديكارت جعل شغله الشاغل المسائل الرياضية والطبيعية ، ولم يسهم بأى اسهام له خطره فيما يتعلق بالتاريخ »(١٦) . ومع ذلك فقد حاول عبد الرحمن بدوى عرض موقف ديكارت من التاريخ حيث قدم لنا فى كتابه « النقد التاريخى نصا لديكارت من القسم الأول من « المقال فى المنهج » يوضح هذا الموقف وهو النص الذى يقول فيه ديكارت « ما احسبنى لنفقت وقتا طويلا كافيا فى دراسة اللغات بل وفى قراءات الكتب القديمة وما فيها من تواريخ وأساطير لأن الحديث مع أبناء القرون الخوالى أشبه بالأسفار فمن الخير أن تعرف شيئا عن أخلاق مختلف الشعوب حتى نكون لسد رأيا فى الحكم على الشعب الذى ينتمى اليه ولئلا نظن لن ما يخالف حوالنا مدعاة للاستهزاء ومناف للعقل كدأب أولئك للذين لم يروا شيئا ... لكن من ينفق وقتا مفرطا فى الاسفار ينتهى بان يصبح غريبا فى وطنه ومن يبالغ فى استقصاء أمور العصور الماضية يظل عادة شديد الجهل بأمور عصره فضلا عما تخيله الأساطير من أحداث كثيرة غير ممكنة وكأنها ممكنة فان أصدق التواريخ — وان لم يغير أو يزيد فى قيمة الأشياء لتصبح أحق بالقراءة — فانه على الأقل يغفل حلتما تقريبا الأمور الأدنى والأقل شأنا فلا يبدو سائرها لما كان فى الواقع وللذين يقتدون فى سيرهم بالأمثلة التى استخلصوها منها معرضون للوقوع فى التهاويل الجنونية المألوفة لدى فرسان الأقاصيص ولتخيله أفعال تفوق طاقتهم(١٧) .

والملاحظ هنا ان بدوى يكتفى بترجمة نص ديكارت دون تعليق أو اشارة أو عرض لموقف ديكارت من التاريخ مكتفيا بان سياق الكتاب عن « النقد التاريخى » انه يقدم النص كمادة خام لمن يريد تحليل موقف أبو الفلسفة الحديثة من التاريخ وهـذا ما يقوم به أستاذ التاريخ اسحاق عبيد فى كتابه « معرفة المـاضى من هيرودوت الى توينبى » الذى يترجم لنا وجهة نظر ديكارت فى التاريخ كما عرضها فى « المقال فى المنهج » فالتاريخ مهما كانت قيمته التعليمية عاجز عن البحث فى الحقيقة لأن الأحداث كما ترد لم تقع فى واقع الأمر بالطريقة التى نجدها عليها فى سجلات التاريخ وهـذا يعنى ان ديكارت لا يعترف بالتاريخ كفرع من فروع المعرفة ويتأكد هـذا من واقع ما نورده فى المقال . وعلى ذلك يقدم اسحق عبيد عدة ملاحظات هى :

ــ التاريخ هروب الى المـاضى .

ــ الشك فى مدى صـدق الروايات التاريخية وعدم مطابقتها لمـا وقع بالفعل من أحداث .

ــ عدم جدوى فكرة التاريخ .

ــ فكرة الوهم التاريخى .

ويبين أن مبدأ الشك الذى أتى به ديكارت قد أفاد بعض المدارس التاريخية فى القرن السابع عشر مثل الكاتب تلمونت Tillemont فى كتـابه « تاريخ الأباطرة الرومان » وجمـاعة الكتاب البلاندكتين المعرفين باسـم Ballandists فى تسجيلهم لسير القديسيين على أساس من الدراسة الناقدة التى نجحت فى رفض الأساطير والمعجزات من صفحات كتابهم . كذلك دفعت آراء ديكارت بالباحثين الى الاهتمام بالمنمات والنقوش والمواثيق وبعض المصادر غير الأدبية الأخرى التى تساعد فى بناء صفحات التاريخ[١٨] .

ونتناول فى هـذا السياق القراءات التى عرضت لأفكار ديكارت

فى اطار مرتبط بالتاريخ مثل : فكرة التقدم ، والحضارة والأيديولوجيا والدولة وللدولة الطائفية والسياسة كما يظهر على التوالى لدى ج.ب بيورى ، يوسف الحورانى ، محمد تقى مصباح اليزيدى ، مهدى عامل وعلاء حمروش .

يقدم يوسف الحورانى ديكارت فى كتابه « الانسان والحضارة » باعتبـاره آعر الثائرين على عبودية الفكر . فهو يؤكد أن الرياكيين باعتباره آخر الثائرين على عبودية للفكر . فهو يؤكد أن الرياضيين وحدهم هم الذين أوجدوا بعض المعقولات الجلية الأكيدة . وهكذا لا يكون ديكارت قضى على حتمية الفكرة الدينية فقط بل أيضا على قداسة الأفكار الأرسطية العقلية التى كانت منتشرة فى المجتمع على عهـده ... بدأ بعد ذلك المنطق الرياضى بكشف قوانين الطبيعـة ، وبهـذا الكشف راح التاريخ يبنى تطوره الحديث . ومع الانجازات العلمية بدأت الروح الإنسانية تتكيف لمواءمة الموقف الانسانى المنتصر على العالم الطبيعى فأخذت بذور الحضارة تنمو بوجهتها الجديدة . ويرى جورانى أننا لا نستطيع ادراك الأثر الذى تركه منهج ديكارت الفلسـفى فى الزمن الذى جاء بعد القرن السـابع عشر . لقد دفع بجراءة الفكر كل الحركات الثورية التى جاءت بعده سواء فى الفكر أم فى السـياسة . فقد تسرب شـكه الكبير الى جميع المؤسسات الانسانية ، فطرحت للتساؤل قضية الاقطاع وحقوق الملوك المقدسة وحق الملكية الفردية[19] .

ويتناول ج . بيورى فلسفة ديكارت فى اطار « فكرة التقدم » فديكارت محورا لمـا يعنينا من أفكار القرن السابع عشر وقد أحدثت عبقريته تأثيرا أوسع على مستقبل تطور الفكر وتقلباته ، لقد أثبتت الديكارتية البديهتين الموحيتين : سيادة العقلوثبات قوانين الطبيعة وترتب على هاتين البديهتين نتائج هامة إذ اصطدم القول بثبات ما يحدث فى الطبيعة مع نظرية الارادة الالهية الفعالة وهز الاعتقاد بسيادة العقل عروش التقلت والتقاليد التى طغت على عقول البشر وكأن الديكارتية

تصريح باستقلال الانسان وفي جو هذه الروح الديكارتية تحددت معالم نظرية التقدم .

تطلع ديكارت الى حدوث تقدم للمعرفة مستقبلا اعتمادا على منهجه وتشوقه الخاص ، وتخيل ما سيحدثه التقدم الفكرى من آثار بعيدة على أحوال البشر فكان أول عنوان اختاره للمقال فى المنهج : مشروع لعلم كلى قادر على الارتقاء بطبيعتها الى أعلى مستوى للكمال . وذهب الى أن التحسن الأخلاقى والمادى يعتمدان على الفلسفة والعلم . لقد دفعه التطلع للبدء من جديد واصلاح أسس المعرفة الى تجاهل ما تحقق فى الماضى أو الاستخفاف به فحاول قطع أوصال الاتصال « بمقص انتربوس » كما يقول الاغريق وعاقه هذا الوهم عن طرح مذهب تقدم للمعرفة كالذى استطاع تقديمه فى شتى الجوانب اذ ينبغى لمثل هذا المذهب أن يحمل نفس المصاب للماضى والمستقبل على السواء . وشاءت الأقدار أن تنمو نظرية التقدم من فلسفته رغم عدم قيامه بانشائها اذ قام بالنهوض بها رجال ممن تشبعوا بالروح الديكارتية[٣٠] .

ويعرض محمد تقى مصباح اليزيدى لفلسفة ديكارت فى كتابه « محاضرات فى الأيديولوجية المقارنة » وذلك فى المحاضرة السادسة عن « الواقع الخارجى » حيث يتناول المرحلة الثانية من مذهب الشك لدى ديكارت الذى شمر عن شذاعيه لتجديد بناء الفلسفة الغربية . وكذلك المحاضرة الحادية عشر يتناول العقل باعتباره وسيلة من وسائل المعرفة ويتوقف فى الفقرة الثانية عند نظرية ديكارت فى المعرفة[٣١] .

ويقترب من هذا التناول كتاب العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى « أسس الفلسفة والمذهب الواقعى » تعليق الشهيد مرتضى المطهرى الذى يهدف الى القيام بتعريف اجمالى للفلسفة الاسلامية [الشيعية] التى نشأت منذ ثلاثة قرون ونصف تقريبا حتى وقتنا الراهن ويربط بينها باعتبارها فلسفة اسلامية قومية وبين

الديكارتية فقد نشأتا فى وقت واحد ، فهذه الفلسفة لم يلتفت اليها شموليا فى المدارس والجامعات الحديثة كما يقول لأن كل المعلومات التى تعلمهم انما هى عن طريق الأوربيين .. وقد أسست هذه الفلسفة على يد صدر المتألهين (ملاصدرا) . ويتضح لنا أن الاهتمام بها نشأ متوازيا مع نقل وترجمة الفلسفة الغربية [الديكارتية] خاصة « المقال فى المنهج » . يشير المؤلف استنادا الى لدوارد بروان الى أن كوبنيو كتب عن ملا صدرا ان معلوماته كلها مختلفاه من الدروس التى تلقاها عند معلميه فى ايران ، ويوضح أن المقصود بمعلة رجل يهودى يدعى (ملا لاله زار) وقد تمت بمساعدته ترجمة كتاب المقال فى المنهج لديكارت أبى اللغة الفارسية . ويقول الطباطبائى « فى نفس الوقت الذى كان صدر المتألهين مشغولا بأمور فلسفته وتشييد أساسه الجديد ، ظهرت فى أوربا حركة فلسفية وعلمية عظيمة كانت قد تهيأت مقدماتها منذ عدة قرون وفى الوقت الذى أثر فيه صدر المتألهين العزلة فى قم لكتابه أفكاره العميقة أشاع الفيلسوف الفرنسى طريقة حديثه واختار زواية من هولندا للانعزال وفرغ نفسه للأعمال العلمية ومنذ عصر ديكارت حققت أوربا اكتشافات علمية ضخمة وبسرعة مذهلة . ويشير الى أنه منذ فترة اقتحم ايران تيار الفلسفة الغربية فترجمت بعض الكتب الفلسفية ، ولن أول أثر فلسفى ترجم للفارسية هو المقال فى المنهج . ويتناول الطباطبائى آراء ديكارت فى المقالة الثانية من كتابه « الفلسفة والسفسطة » أو الواقعية والمثالية(٣٢) .

غ

ويستخدم الكتاب والباحثون اللبنانيون أفكار ديكارت فى مناقشة كثير من القضايا الساخنة فى بلادهم مثل الدولة الطائفية فى لبنان . حيث نجد مهدى عامل يناقش آراء ناصيف نصار التى قدمها فى دراسته « لبنان بين الانفجار والانصهار » والتى يعرف فيها الطوائف بأنها « هويات جماعية واضحة تماما متعددة الأبعاد ومتأصلة عملية فى التاريخ وهى تؤلف مما كلا ديناميكيا معقدا للغاية ، أى أنها العنصر البسيط الذى يتركب منه الكل المركب « المجتمع » ، وهذا

العنصر شبيه ببداهته وبساطته بالعنصر الديكارتي وله مثل هـذا الوضوح كله ، بل ان له وضوح البداهة وضرورتها اما التعقد فهو ليس العنصر بل الكل المركب ، كالكل المركب الديكارتي ، والعلاقات بين الطوائف في المجتمع المتعدد بتعددها كالعلاقات بين العناصر في هذا الكل المركب الديكارتي علاقات خارجية .

ويشير مهدي عامل الى فائدة الثقافة الفلسفية لدى نصار في الارتقاء بالفكر الطائفي الى مرتبة الفكر الفلسفي على ظهر الفكر الديكارتي لو اقتضى الأمر . وهو يرى أن الفكر الطائفي قد اقتضى الاستعانة ببعض من ديكارت أو بشيء من تذكره في نص نصار . ويرى ان تاريخ الكل هـذا لأنه تاريخ كل مركب يمكن دوما الرجـوع به ، أو ارجاعه الى عناصره الأولى في حركة للتحليل هي بالضبط حركة التحليل الديكارتي الذي يفكك الكل فيختزل المعد (المركب) ليكتشف فيه الا بسط حتى يصل في النهاية الى ما لا يمكن اختزاله من عناصرهما الأولى أعلى المنطلقات البـدهية ومهما اختلفت في التاريخ أشـكال العلاقات هـذه بين العناصر ، فالعناصر هـذه واحدة لا تتغير في شتى حالات التاريخ وأشـكال كالطوائف في لبنان . أي في هـذا الكل المركب بحسب النموذج الديكارتي[٢٣] .

ويتتبع علاء حمروش آراء ديكارت السياسية والاجتماعية من خلال مراسلات ديكارت التي نشرها شارل آدم وبفضل جهود جاستون ميلهور مؤرخ حياة ديكارت ويلاحظ أن أبحاث ديكارت في نهاية حياته اهتمت بقضايا الانسان الواقعي حيث يرى أن الانسان كائن اجتماعي فحياة الانسان في المجتمع ليست أمرا طبيعيا فحسب بل هي قائمة في أفعال متبادلة وعلاقات اجتماعية خاصة بالانسان من حيث هـو انسان ذلك ان الناس يرتبطون بعضهم ببعض . ويلاحظ خلال آراء ديكارت ان المجتمـع الفاضل الذي يريده هـو مجتمع تشرف عليـه أرستقراطية فكرية ، وقد يرأسه حاكم فيلسوف يكون في الوقت نفسه

هو المشرع • وعندما طلبت كريستين ملكة السويد منه كتابة شعر فرنسى لباليه مخصص للاحتفال بسلم وستفاليا نراه بواقعية مآسى الحرب[٣٤] •

لقد كان ديكارت من أنصار الحرية الانسانية وأصبح مصدر الهام للفلسفات الحرية التى ظهرت أثارها فى الأجيال اللاحقة فى الغرب والشرق على السواء[٣٥] •

ثانيا ـ ديكارت والفلاسفة المحدثين :

لا ترجع قيمة الكتابات العربية فى الديكارتية فقط الى توقفها عند فلسفة ديكارت وعرض آرائه وربما مناقشتها بل تمتد الى استخدامها فى عرض فلسفات العصر الحديث والقاء الضوء عليها بما يوضح هذه الفلسفات ولا يقتصر ذلك على مقارنة فلسفة ديكارت بالفلسفات العقلانية فى القرن السابع عشر بل جمعت أيضا لتشمل الفلسفات التجريبية لدى : لوك وهيوم وهوبز واذا كانت جنفياف روديس لويس الباحثة الفرنسية التى خصصت لفلسفة ديكارت عددا من الدراسات قد تناولت « ديكارت والعقلانية » حيث تعالج الفلاسفة الميتافيزيقيين الأربعة الكبار فى القرن السابع عشر وذلك بمقارنة الموضوعات الأساسية عند هؤلاء المفكرين انطلاقا من التجديد الذى حمله ديكارت للفكر الحديث وذلك لابراز الناحية الأصيلة عند كل منهم[٣٦] فان المفكر العربى حسن حنفى فى تقديم ترجمته لرسالة لسبينوزا فى اللاهوت والسياسة يتوقف عند علاقة اسبنيوزا بديكارت وتطوير الأول لفلسفة الثانى ومحاولة نقل الفكر العربى من العقلانية الديكارتية المهادنة الى العقلانية الجذرية لدى اسبنيوزا •

يعلى حسن حنفى من شأن الديكارتى الوحيد الذى استطاع تطبيق المنهج تطبيقا جذريا فى المجالات التى استبعدها ديكارت من منهجه خاصة فى مجال الدين (الكتب المقدسة والكنيسة والعقائد

والتاريخ المقدس » ، والذى كانت هنــاك محاولات لاغتيــاله مقابل ديكارت الذى كان صديقا لرجال الدين الذين كانوا يجدون فى منهجه باعتراف ديكارت نفسه دعامة الدين ونصرة للعقائد . ان ديكارت عند صاحب العقيدة والثورة لا يتعدى ما كان ســائدا فى العصر الوسيط المتقــدم « أومن كى أعقل » يريد اثبات الدين ببراهين عقليــة حتى يمكن اقناع الكافرين ويؤكد أن الايمان بالحقائق الدينية ليس فعلا للعقل بل فعل للارادة ... أى أن ديكارت يبدو هنا هادما للعقل ومعطلا لوظائفه فى فهم الحقائق الدينية . أى أن ديكارت بلغة حسن حنفى يقف عند مستوى العقيدة ولم ينتقل منها الى الثورة تلك التى نجدها لدى اسبنيوزا .

ويســتخدم حنفى ما قيل من أن موقف ديكارت من رجال الدين ومهادنته لهم انما هو موقف ذكى اتخذه حتى نحتوى رجال الدين من الداخل ولا يصطدم مع الســلطة بالتناطح يكفيه أنه وضع قنبلة زمنية انفجرت بعده فى اسبنيوزا وفولتير وتناثرت شظاياها فى العصر الحديث بطوله وعرضه ويرى أنه ســواء أكان هــذا الدفاع عن حق أم عن خبث فان الثورة الحقيقية فى الفكر الدينى والواقع السياسى قد قام بها اسبنيوزا . ويظهر حنفى دور اسبنيوزا وما قام به فى الفقرة الثانية من مقدمته « اسبنيوزا وديكارت » مبينا انه اذا كان ديكارت هــو المســئول عن كل تبرير للعقائد فى صياغة جديدة وعن وضع التعالى بدل الله فان اسبنيوزا هو المسؤول عن كل دراســة علمية أى نقدية ونفســية لها وعن وضــع الله فى النفس البشرية مؤمنا بالحــلول الميتافيزيقى « ان اسبنيوزا هو صاحب الثورة الجذرية فى الفكر الدينى فى العصر الحديث »[٢٣] .

ينقلنا حنفى من الديكارتية الى الاسبنيوزية فى اطار خطة عامة تظهر بذورها الأولى فى كتابه « قضايا معاصرة : فى الفكر الغربى المعاصر » والتى ستتطور بعــد ذلك فى القسم الثانى من التراث والتجديد الذى يحدد « موقفنا من التراث الغربى » والذى تبلور فى

البيان الأول لهذا الموقف فى كتابه مقدمة فى علم الاستغراب ، وهو يرى انه من أفيد الأمور بالنسبة للتراث الغربى دراسته من باحثين غير منتمين له يمكنهم القاء وجهات نظر جديدة عليه ، ذلك لأن الباحث الأوربى مشبع بتراثه وله نفس البناء الشعورى ومن ثم لا توجد بينه وبين موضوعه مسافة كافية لدراسته[٢٨] ، وفى المقابل يرى أنه لا يمكن نقل التراث من حضارة لأخرى الا بعد عملية اعادة بناء المنقول على أساس من روح العصر للحضارة الناشئة وذلك ما يحدده الموقف الواعى للباحث باحتياجات العصر وبالتراث الغربى المعاصر فى آن واحد . وفى اطار هذا التوجه يناقش بداية الفكر الحديث لدى ديكارت ويقدم لنا صورته باعتباره مبررا للواقع كما يتضح من الآتى :

ـ ان الكوجيتو وهو أعظم مكسب للفلسفة الحديثة هو اثبات لوجود الانا من حيث هو فكر ، لكن هذا الفكر هو الكوجيتو الثانى أى اثبات وجود الله .

ـ الله عند ديكارت هو كل شىء ، وهو الحقيقة الأولى فهو الضامن للعالم المثبت له ولا يمكن اثبات وجود العالم قبل اثبات وجود الله[٢٩] .

ـ يبدأ العقل عند ديكارت بمسلمات ، صحيح أنها مسلمات بديهية رياضية ولكنها ايمان مسبق .

ـ يأتى الخطأ عند ديكارت من أن الارادة أوسع نطاقا من الذهن ، أى أن العقل أقل اتساعا من الارادة والأهواء والانفعالات .

ـ استثنى ديكارت من حكم العقل المعتقد والكنيسة والكتاب المقدس والعادات والتقاليد والأخلاق ونظم الحكم ، أى انه قصر تطبيق لحكم العقل على الفكر فحسب دون الواقع . وعلى هذا فهو يرى

انه في محاولتنا لتأصيل تراثنا العقلي لا يهمنا الترويج للعقل التبريري والمثالية الحديثة بقدر ما يهمنا العقل الجذري عند اسبنيوزا مثلا[٣٠] .

ولن كان اسبنيوزا يلبي لدى المفكر المصري مطلب العقل الجذري مقابل العقل التبريري لدى ديكارت فاننا نجد هـذا التأكيد ولن كان صورة مغايرة لدى راوية عباس في كتابها « بليزبسكال وفلسـفة الانســان » حيث تحدد لنا الباحثة الأسباب التي دفعتها لدراسـة بسكال ، وهي تتحدد ببيان موقفه من ديكارت ، فهو من فلاسفة المدرسة الديكارتية الذين تأثروا بفلسفة ديكارت من جهة وباللاهوت المعاصر من جهة أخرى . وهو من وجهة نظرها يعد الجد الأكبر لمذهب الوجودية المعاصر ، وبدراسته لتجربة الانسان في واقعه المعاش انما يختلف مع ديكارت ــ الذي حاول دراسة الانسان من خلال تصورات العقل المثاليـة المجردة التي لا تعير اهتماما لوجوده المشخص الذي أبرزه بســكال . ولا تستطيع الباحثة دراسة بســكال الا عبر ديكارت ، لا يتضح ذلك من المقارنات الجزئية التي تشغل كل الكتاب بل أساسا من العناوين الرئيسية التي تتناول من خلالها أفكار بســكال : فهي تعرض أثر الفكر الديكارتي على بســكال ومكانة بســكال بين فلاسفة المدرســة الديكارتية . وفي الفصل الثالث « مشكلة الرياضة تعرض للمعرفة الرياضية بين بســكال وديكارت وفي الفصل الرابع عن مشكلة الطبيعة تتناول : تصور الخلاء بين بســكال وديكارت ، وموقف ديكارت من تجارب بســكال البارومترية وفلسفة الطبيعة بين بســكال وديكارت . وتبحث في فلسفة الوجود عند بســكال بين موقفي مونتيني وديكارت في الفصل السابع مشــكلة الميتافيزيقا ولا تستطيع أن تتغاضى في تناولها لمشكلة الدين في الفصل الثاني عشر عن تناول وجود الله بين بســكال وديكارت .

ان الأصول اللاهوتية هي الدعامة الرئيسية التي أقام عليهـا ديكارت مذهبه ، على الرغم من أن جمهرة مؤرخي الفلسفة الديكارتية يضعون المذهب الديكارتي في مصاف المذاهب العقلية . ويرى أبو ريان ــ شيخ أساتذة الفلسفة بالاسكندرية ــ أننا نلمح في فلسفة ديكارت

العناصر اللاهوتية الأساسية التى حاول ديكارت أن يخفيها حتى تظهر للمواجهة العقلية للمذهب بصورة براقة • ويؤكد لنا انه ليس من شك فى أن المبحث الالهى هو قمة الميتافيزيقا عند ديكارت ومن ثم فان اللاهوت سيعتبر قمة الفلسفة الديكارتية • ومن هنا كان على تلاميذه أن يبرزوا هـذه الناحية اللاهوتية ويعتبر مالبرانش الخليفة الرئيسى فى هـذا المضمار للديكارتية اللاهوتية فقد جاء المذهب واضحا تمام الوضوح فى ترسم خطى اللاهوت المسيحى الذى أراد ديكارت أن يخفيه • هكذا يقدم أبو ريان كتاب تلميذته راوية عباس التى تحدد لنا المبررات التى دعتها الى دراسة هذا الفيلسوف الديكارتى فى الآتى :

ـ ان مالبرانش يعد واحـدا من أوائل من تابعوا ديكارت على مذهبـه أو ممن عرفوا ـ تجاوزا ـ فى تاريـخ الفلسفة بصـغار الديكارتيين •

ـ لقـد أفصح عن البعـد الدينى المختص وراء المنهج العقلى لديكارت الذى لم يكن يقصد هو ذاته الاشارة اليه •

ـ ان أهميـة دراسـته ترجع الى ما يمثله فكره من امتـداد أو تطوير وتحليل أو رؤية جديدة مختلفة لتصورات ديكارت الرئيسية المتعلقة بمشكلتى الوجود والمعرفة •

وهو فى النهاية احد صغار الديكارتيين وواحدا من أشد المخلصين لفـكر ديكارت ممن تابعوا مذهبه حتى وصـلوا به الى أبعد نتائجه المنطقية • وتتناول فى الباب الأول : « مالبرانش وصلته بالمدرسـة الديكارتية » حيث تعرض فى الفصل الأول « المدرسـة الديكارتية بعد ديكارت » فنحن يمكن أن نطلق على فلسفة القرن السابع عشر اسم الفلسفة الديكارتية لتأثرها البالغ بفكر ديكارت العقلى •• وقد انبثقت فلسـفة مالبرانش معبرة عن روح المنهـج الديكارتى خـير تعبير • وتخصص فى الفصل الثانى « مالبرانش حياته ومؤلفاته » فترة عن المؤثرات الفلسفية فى فكرة تؤكد فيها على دور الفكر الديكارتى فى

مذهبه » • وحين تعرض للانطولوجيا عند مالبرانش تبين كيف استفاد الفيلسوف من أدلة ديكارت على وجود الله[٣٦] • وفى الباب الثالث الذى يدور حول مشكلة الطبيعة تتناول فى الفصل الثانى : العلية عند مالبرانش بين تصور ديكارت والأشاعرة المسلمين • فقد استفاد مالبرانش من ديكارت فى مسألة العلية • وحين يعرض لمشكلة المعرفة (الباب الرابع) تبين تأثير ديكارت عليه فى هذا الصدد • كذلك توضح تأثيره عليه فى موضوع رؤية الله • وفى الباب الخامس عن الأخلاق تعرض لنا فى الفصل الثالث الأصول الديكارتية فى فلسفة مالبرانش فى الموضوعات الآتية :

أولا : المنهج والمعرفة ، ثانيا : الفيزيقا ، ثالثا : الانسان والصلة بين النفس والبدن ، رابعا : الألوهية •

ويقف أحمد فؤاد كامل فى دراسته عن ليبنتز — وموقفه من معاصريه ، عند نقاط الاتفاق والاختلاف الجزئية بينهما ، بين ليبنتز وديكارت والديكارتيين • لقد اتخذ ليبنتز موقفا واضحا من فلسفة ديكارت والديكارتيين سواء فى مجال العلوم الطبيعية أو ما بعد الطبيعة واللاهوت ويعالج أحمد فؤاد هذه القضية معالجة أكاديمية • ويقارن ما انتهى اليه ديكارت من حقائق ومبادىء بما كان سائدا فى المدارس المعاصرة له ، من موضوعات وأفكار خاصة فكرة « الصورة الجوهرية » هذه النظرية التى سادت فى القرن السابع عشر وأدت الى نوع من اللامعقولية دفعت العديد من مفكرى هذه الفترة الى نقدها • ويبين لن ديكارت قد نهض أيضا الى نقدها وانتهى الى وجود جوهرين فقط : الفكر والامتداد « لقد حرص ديكارت على أن يخلص علم الطبيعة من الأخطاء التى نشرتها نظرية الصور الجوهرية ، وحاول تأسيس علم طبيعة جديد يفسر الظواهر الطبيعية على أساس فكرة الامتداد وما يترتب عليها من شكل وحجم وموقع وحركة (النظرية الآلية) التى سرعان ما انتشرت فى جميع المجالات •

ان أحمد فؤاد على العكس من حنفى الذى أمسك بالروح العامة لفلسفة ديكارت واسبنيوزا ، يتوقف أمام الاختلافات الجزئية التفصيلية بين ليبنتز من جهة وديكارت والديكارتيين من جهة أخرى فالخلاف بينهما شمل الصورة الجوهرية التى أراد ليبنتز الاحتفاظ بها ورأى ديكارت ضرورة التخلص منها كما شمل فكرتى الامتداد والمادة وما يترتب عليهما من نتائج • فقد رفض ليبنتز الامتداد الديكارتى واعتبر المقاومة ماهية للمادة الأولى — وهى الفكرة التى أشاد بها لينين لدى ليبنتز — ويشير فؤاد كامل الى اختلاف آخر يتصل بصلة الروح والجسد فالعلاقة بينهما لم تعد علاقة جوهرية منفصلة كما عند ديكارت وانما هى علاقة تواصل • ويرى أن فلسفة ليبنتز المتميزة تقوم على دعامتين هما : الحرص على تحقيق التعادل الكلى والرغبة فى التعميم التى حاول تطبيقها فى مجال العلم والفلسفة مما جعل لمذهبه طابعا خاصا ومتميزا ولم يعد مجرد تحديل بسيط لفكر ديكارت • ان هدف فؤاد كامل الذى يدرس ليبنتز دراسة أكاديمية هو أن يشيد بفيلسوف العقلانية فى القرن السابع عشر •

ويسير فى نفس الاتجاه على عبد المعطى أستاذ الفلسفة بجامعة الاسكندرية الذى يؤكد على تمايز ليبنتز عن ديكارت فى دراسته « ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية » ورغم أن أستاذه يبين فى المقدمة أن ليبنتز لم يخرج عن دائرة الفكر الديكارتى فانه يوضح على العكس منه أن ليبنتز متميز فى منهجه واتجاهه ومختلف فى فلسفته عن ديكارت « فقد أتى بمنهج جديد وفلسفة محدثة ، ان المنهج والطريق والأسلوب والاتجاه مختلف أشد الاختلاف بين ليبنتز وديكارت • والحقيقة — ومع الأخذ فى الاعتبار هدف المؤلف — فهو لا يستطيع بيان ذلك الاختلاف الا بمعارضة أفكار كل منهما وهذا يجعله دائما يبدأ ديكارت فمنذ أول جملة فى كتابه حتى نهايته وديكارات يشغل الأذهان فى عناوين الفصول والفقرات بشكل يكاد يطغى على الفيلسوف موضع البحث • فهو لا ينكر تأثر ليبنتز بديكارت وان كان لا يرضى بكونه

من الديكارتيين « فمن خطل الرأى أن يقال بان ليبنتز من صغار الديكارتيين . وان قيل أن ليبنتز قد أخذ مع ذلك من ديكارت فان ردنا على ذلك هو انه حقا قد أخذ من ديكارت القليل كما أخذ من غيره » .

ومع ذلك لا تخلو معظم صفحات الكتاب بل عناوينه الرئيسية من ذكر ديكارت حيث يخصص الفترة الثالثة من الفصل الثانى لبيان فكرة الجوهر فى فلسفة ديكارت ، كما يتناول القضية التحليلية عند ديكارت فى حديثه عن المونادا والمنطق فى الفصل الثالث . ويعرض لليبنتز بين النظرتين الذرية والمنطقية فى الفصل الرابع المونادا والفيزيقا فيتحدث عن العالم عند ديكارت ، ونقد ليبنتز له . ثم يتحدث عن ديكارت وليبنتز ونظرية المعرفة . ويرى أن الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب الى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن مما أدى بقوليه الى القول بوجود ثنائية لديه لا نجدها لدى ليبنتز . ويعلق على عبد المعطى على ذلك فى نهاية حديثه عن الجوهر عند ديكارت متبنيا رأى قوليه .

ان ديكارت يختلف عن ليبنتز فى مسألتين الأولى : مسألة العلاقة بين النفس والبدن ، والثانية فى عدد الجواهر . وقد انتقد ديكارت ليبنتز فى بعض الوجوه ، أهمها :

— ان ديكارت لم يميز بين القضايا الضرورية والقضايا العرضية .

— ان ديكارت لم يطلعنا على الحد الذى يتوقف عنده التحليل . وفى الابستمولوجيا نجد الرجل (ليبنتز) يقف موقفا عجيبا فهو لا يتبع ديكارت كما يرى الكثيرون فى موقفه من نظرية المعرفة انما يجمع بين الاتجاه العقلى والمعرفة الحسية التى نجدها لدى لوك .

والخلاصة ان ليبنتز انما يبتعد بنسقه وفلسفته عن نسق وفلسفة ديكارت وظهرت تلك الحقيقة أثناء عرضنا لكثير من جوانب الفلسفة الليبنتزية . فمع الخلافات الأساسية بين طبيعيات وديناميكات ليبنتز

وديكارت ، نجد ديكارت يؤمن بالكم المتصل بينما ليبنتز ينادى بالكم المنفصل ، كما نجد ديكارت يختلف فى مسائل كثيرة عن وجهة النظر الليبنترية خصوصا تلك المتعلقة بمسألة الاتحاد بين نفس الانسان وبدنه وتلك المتعلقة بالاعتماد على العقل والحدس وحدهما فى المعرفة الانسانية دون الحس ، الأمر الذى أنكره ليبنتز باتجاهه الى القول بان المعرفة الإنسانية تضافر بين الحس والعقل والحدس . وتلك المتعلقة بقبول ليبنتز الحقائق العرضية المعتمدة على مبدأ السبب الكافى وذلك عدا الاختلافات العديدة التى ظهرت خلال بحثه . ويخرج على عبد المعطى من ذلك بان القول بان ليبنتز من صغار الديكارتيين انما هو قول فيه جهل بمذهب ليبنتز وباتجاهات الفلسفية المتعارضة فى كثير من الأحيان مع فلسفة ديكارت ، وانه قول خاطىء لا يستند الى الوقائع ولا يقوم على أساس . وبغض النظر عن قبولنا أو عدم قبولنا ما توصل اليه الباحث من نتائج الا أن ما نهدف اليه ونؤكد عليه انه ما كان يمكن له أن يتوصل الى هذه النتائج بالاتفاق أو الاختلاف الا عبر دراسته لديكارت فى بحثه عن ليبنتز معنى ذلك بعبارة أخرى أنه لا يمكن تأكيد حضور ليبنتز الا بتأكيد حضور ديكارت ولا يمكن بيانه اختلافه عنه الا بالرجوع اليه .

واذا كانت الدراسات التى تتناول علاقة فلسفة ديكارت بالمذاهب العقلانية الكبرى ذات الصبغة الديكارتية تحاول اظهار التمايز بينهما فاننا نجد الأبحاث المخصصة لتناول مذاهب وفلسفات التجريبين لا تستطيع الفكاك من اثارة الجدل بين فلاسفة الحسية والتجريبية : بيكون وهوبز ولوك وهيوم من جانب وديكارت من جانب آخر ، تسعى لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين هؤلاء ومن عرف لدى مؤرخيه بانه مؤسس الفلسفة الحديثة . وأول الدراسات التى نتناولها هنا تسعى

لاعادة النظر حول ابوة ديكارت للفلسفة الحديثة وهى الدراسة التى يقدمها قيس هادى عن نظرية العلم عند فرنسيس بيكون .

يرى قيس أن تسليمنا بديكارت أبا للفلسفة الحديثة قد لا يخلو من اجحاف بمنطقة بيكون الفلسفية .. لأننا اذا أرخنا للفلسفة الحديثة بديكارت فقد سلمنا ضمنا بان الرائد الأول للمنطق الاستقرائى وواضع أسس المذهب التجريبى ليس فيلسوفا حديثا .. مع أن بيكون ولد قبل ديكارت وظهر انتاجه الفلسفى قبل ظهور فلسفة ديكارت .. وتوفى أيضا قبله .. لهذا كانت الحاجة الى اعادة النظر بمسألة أبوة ديكارت للفلسفة الحديثة .. لا من أجل التقليل من منزلته الفلسفية والغض من شأنه .. بل من أجل توجيه الأنظار واعطاء الأهمية اللازمة لبيكون وفلسفته التى لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تكون مدرسية .

ويعطى لديكارت كل الاهتمام والتقدير ولا يقلل من أهميته فلم يكن ديكارت ميتافيزيقيا أو فيلسوفا بالمعنى الحديث وحسب بل كان ككثير من فلاسفة القرن السابع عشر عالما طبيعيا له اهتمامات بمواضع كالفيزياء وعلم وظائف الأعضاء ، وعلى أنه كان رياضيا بالدرجة الأولى ومازال استخدامنا لمصطلح « الاحداثيات الديكارتية » فى الهندسة التحليلية شاهدا يخلد ذكرى وتأسيسه لهذا العلم . ويقارن بين منهج كل منهما فمنهج ديكارت العقلانى يتم بعد خطوة أولى هى الشك التى تقابل فى المنهج التجريبى عند بيكون جانبه السلبى وهو جانب الأوهام الأربعة التى قصد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ بحثه .

ويرى أن ديكارت يبنى برهانه على اليقين المطلق عن طريق مغالطة منطقية . ويرى ان استدلال ديكارت حتى ولو كان مقبولا لما أثبت الكثير ، ولما كان دليلا على يقين معرفتنا بالأشياء المغايرة للأنا . ومقابل ذلك فان فلسفة بيكون تخلو تماما من مثل هذه الأساليب التى تورط بها ديكارت والتى جعلت فلسفته أقل قيمة فى هذا الجانب على الأقل . ولم يجوز بيكون الانتقال من الطبيعة الى معرفة الله ، فى حين ارتكب ديكارت خطأ مضاعفا فى هذا المضمار فجوز الإنتقال من العقل الى الواقع ومن الله الى الطبيعة .

ويعرض بالتفصيل لمنهج الشك عند ديكارت ، ومشكلة النفس ، والعلم الطبيعي ، ونقد العلم الطبيعي عنده وفكرة العمل الفردي والعلم الكامل ، وتأثير ديكارت . وفي حديثه عن العلم الطبيعي عند ديكارت تبين أن بيكون لم يرتكب خطأ الاقتصار على جانب واحد من جوانب التفكير العلمي فلم يهتم فقط بالطابع البنائي أو التركيبي للمعرفة العلمية كما فعل ديكارت ، ويستشهد بقول لالاند الفيلسوف الفرنسي الذي يقول « لعل ديكارت قد اقتبس من بيكون شيئا من مثله الأعلى في العلم » ، وجيلسون الذي يقول على الرغم من الاختلاف بين ديكارت وبين بيكون في العقلية والطبع الا انه يشاركه في الاتجاه نحو عصر الآلات والصناعة والمطلب العملي . ان رغبة ديكارت في ربط الفلسفة بالحياة العملية كانت واضحة عنده تماما كما كانت عند بيكون ويخرج قيس من ذلك بان اصرار ديكارت في القسم السادس من المقال في المنهج على ذلك الاتجاه العملي الذي يجب أن توجه اليه الفلسفة والتشابه العجيب في الأفكار التي يوردها ديكارت في هذا المضمار مع أفكار بيكون يجعلنا نعتقد أن ديكارت قد تأثر الى حد كبير بالاتجاه العملي الذي نادى به بيكون في الفلسفة والعلم » .

وفي تناوله منهج البحث العلمي عند ديكارت . يعرض لقواعده خاصة الأولى قاعدة اليقين وهي محاولة لأبعاد العقل عن التأثر بالأخطاء التي سماها بيكون بالأوهام Idols وهي تؤلف الجانب السلبي من منهجه التجريبي . وقد لاحظ التأثيرات البيكونية على المنهج الديكارتي . ويتعرض في صفحات عديدة لقضايا مدرسية عند ديكارت ويشير الى انه لا يقصد الدخول في تفصيلات عن تورط ديكارت في قضايا مدرسية كثيرة ولكنه يريد فقط ايضاح بعض وجوه الضعف التي رافقت فلسفته ومنهجه ويخلص بالتالي الى أن الهالة التي احيط بها ديكارت لم يكن مبررات علمية كافية ، وأن أهمية بيكون في تاريخ الفلسفة والعلم لا تقل عن أهمية ديكارت خاصة وان أعمال الأول الفلسفية والعلميــة سبقت أعمال الثاني . فقد ظهر كتاب « المنطق الجديد لأ

١٩٢٠، وضع أول منهج متطور للبحث العلمى وهو لا يقل بأى حال من الأحوال فى قيمته العلمية والفلسفية عن كتاب المقال فى المنهج أما تأثير بيكون فى الفلسفات الحديثة والمعاصرة فهو واضح لا يقل فى وضوحه عن تأثير ديكارت فيها •

والخلاصة فيما يرى أن تيار العلم التجريبى لا يمكن اغفاله فى الفلسفة الحديثة كما لا يمكن اغفال التيار الرياضى ، واذا كان ديكارت رائدا مؤسسا للتيار الثانى فان بيكون هو الرائد المؤسس للتيار الأول ، ولهذا فليس هناك مبرر علمى لاعتبار تيار العلم الرياضى هو التيار الوحيد فى الفلسفة الحديثة وبالتالى اعتبار ديكارت الأب الوحيد لها ، بل ان منطق العلم يتطلب الاعتراف بتيار العلم التجريبى أيضا وهذا يترتب عليه الاعتراف بصاحب هذا التيار رائدا ومؤسسا للفلسفة الحديثة فى جانبها التجريبى •

ويرى امام عبد الفتاح فى دراسته عن توماس هوبز فيلسوف العقلانية — وللعنوان دلالته فى بيان التشابه بين هوبز وأبى الفلسفة الحديثة — ان هوبز أقرب الى ديكارت منه الى بيكون ولوك • وقد ظن البعض عندما صدر كتاب هوبز « فى المواطن » أنه من تأليف ديكارت ، وان ديكارت نفسه مدح هذا الكتاب • ويركز امام فى بيانه هذه النقطة على المنهج الرياضى الذى استخدمه هوبز وأعجب به اعجابا شديدا مثلما فعل ديكارت تماما • فهوبز من حيث المنهج لم يتبع بيكون بل كان منهجه استنباطيا على غرار منهج الهندسة مثل ديكارت لقد أراد هوبز أن يضع نظرية سياسية على أسس راسخة •• عن طريق أفكار يقينية تكون من الوضوح والبداهة بحيث لا يختلف عليها اثنان تماما مثل ديكارت فى منهجه العقلى • ويشير امام الى نصوص هوبز التى تذكرنا كثيرا بعبارات ديكارت •

يعد ديكارت المقـاس الأطار المرجعى الغالب الذى يرجع اليـه امام للحديث عن هوبز • حيث نجده فى الفصل الأول من كتابه عن « الفلسفة : المجال والمنهج » يبين أن هوبز كان مسايرا لروح العصر الذى تمثل المذهبية ووحـدة المعرفة البشرية مثل ديكارت • ويبدأ هوبز كتابه « فى الجسم » بتحدد مجال الفلسفة بصفة عامة منهجها بصفة خاصة ، وهو فى التعريفين يكشف عن عقلانية واضحة لا جدال فيها » • فاذا كان ديكارت قـد شبه الفلسـفة فى مقدمة كتـابه « مبادىء الفلسفة » بشجرة ••• فان هوبز يستخدم نفس التشبيه • وفى تفرقته بين ضربين من المعرفة أحدهما الحس والذاكرة والثانى عن طريق الاستنتاج العقلى فهو يفعل ما يفعله ديكارت • لقد كان هوبز يعتقد شأنه فى ذلك شـأن معاصريه بيكون وديكارت ان المنهج هو مفتاح الوصول الى المعرفة • وهو يتفق مع ديكارت فى ان معظم الناس يضلون السبيل ، أو يقعون فى الخطأ لافتقادهم الى المنهج ولقد أعجب هوبز مثل ديكارت بالمنهج الرياضى اعجابا شديدا وأراد أن يطبقه على كل فروع الفلسفة ومباحثها ، لأنه المنهج الوحيد فى نظره المفضى الى الحقيقة •

ويلتقى امام من نصوص هوبز عبارات تكاد تكون بعينها عبارات ديكارت خاصـة قوله « النتيجة التى تنتهى اليها : هى أن الكلمات الواضحة فى ضوء العقل ، وهى النور الذى يهديه ، أما العقل فهو الانطلاق وهو ازدياد العلم وهو الطريقـة وهو نفع البشرية وهو الغاية » ويعلق امام ان هوبز يلتقى هنا مع ديكارت تماما فهما معا يجعلان من العقل المعيار وهى مما يجعلان من الرياضة والمعرفة الرياضية النموذج والمثل الأعلى وهما معا يتخذان من التحليل والتركيب منهجا للبحث والدراسـة • لن هوبز تأثر بديكارت تأثيرا قويا حتى قيل ان ديكارت هو الذى وضع له منهجه لا جسندى ولا بيكون • وحين يتناول مشكلة الكيفيات وقسمتها الى كيفيات أولية وثانوية يرى امام أنهـا ظهرت لدى كل من هوبز وديكارت • نميز لن هناك فارقا بين نظرة كلا منهما الى كيفيات الأجسـام •

ويلتبس امام نصا يفتتح به هوبز كتاب « التنين » بين ميكانيكية العالم وهو نفس ما قاله ديكارت . ويخرج من ذلك بانه لا تعارض بين العقلانية والمادية . فاذا كانت الرياضيات هى النموذج الأول للعقليين وللمذهب العقلى فليس ثمة تعارض بين الرياضيات والمادية . ونحن كثيرا ما ننسى ـ كما يذكرنا امام ـ ان ديكارت هو الآخر فيلسوفا ماديا تماما فى تصوره للعالم باستثناء تصوره لنفسه ولله . والخلاف الوحيد بين الفيلسوفين هو أن هوبز يرفض الاستثناء فلم يسمح باخراج « النفس » و « الله » من دائرة المادة كما فعل ديكارت . ان الفيلسوف الفرنسى يتناقض مع نفسه ولو كان متسقا لمد نطاق المادية لتشمل الكون بأسره بغير استثناء لأحد .

ويذكر لنا عزمى اسلام فى حديثه عن الأساس التجريبى فى فلسفة لوك رفض لوك للأفكار الفطرية فهو ضد ديكارت الذى أيد وجود المعرفة الأولية حيث اعترف بوجود الأفكار الفطرية كما يبدو من تقسمه للأفكار الى ثلاثة أنواع اما لوك فقد رفض هذه النظرية .

وتشير راوية عبد المنعم فى كتابها « جون لوك امام الفلسفة التجريبية » الى ديكارت فى حديثها عن الاهتمامات الفكرية للفيلسوف [لوك] وطبيعة العصر فقد أثرى أرائه بما اطلع عليه من أفكار خاصة فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت . وأنه قد أسهم بنصيب وافر فى اثراء نظرية المعرفة فى جانبها التجريبى على الرغم من أنه أغفل خصوبة المنهج الرياضى الذى احتذاه ديكارت واسبينوزا وليبنتز . وفى مجال الأخلاق تجد المؤلفة اتفاقا بين لوك وديكارت من حيث مناداتهما بتقرير غاية السلوك الأخلاقى وتعرض بافاضة لنظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت فى حديثها عن رفض لوك للأفكار والمبادىء الفطرية . وتخصص فقرة طويلة تتحدث فيها باسهاب عن تصور وجود الله (الفطرى) عند ديكارت . مثلما تفعل فى حديثها عن فلسفة

الدين بين مذهب لوك العملي ومذاهب الفلاسـفة العقلية المسيحيين حيث تبين اتفاق لوك مع ديكارت .

ويبين محمد فتحي الشنيطي في كتابه « فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد » اهتمام هيوم واعجابه الشديد بالمنهج النيوتوني ورغبته في تطبيقه على المجال الوحيد الذي ظل غريبا عنه وهو مجال العلوم الأخلاقيـة . ويبين اختلاف منهج نيوتن وبالتالي هيـوم والنزعة التجريبيـة عند ديكارت صاحب المنهج العقـلاني وعلى ذلك نظـرا لاختلاف الفيلسوفين ، ويخصص للفقرة التاسعة من كتابه لـ « نقد الديكارتية وقانون الجاذبية » مبيناً أنه بتعمقنا لمنهج نيوتن تستطيع أن نستخلص ملامحه الجوهرية فهو من جهة يتفق مع الحركة الحديثة في الفلسفة أعني الحركة الديكارتية وهي التي وقف فيها أنصـار نيوتن موقف الفهم وبذلوا كل ما في وسعهم لانتزاع مكانتها . ويعتبر من جهة أخرى نقضـا للديكارتية وذلك لأنه ينبذ جهود العقليين في مسـألة الأفكار الواضحة وينصب اهتمامه على الاستعانة بالتجربة » .

وتحفل الكتابات العربية أيضـا بمترجمات نجد فيهـا كثيرا من المقارنات بين ديكارت وغيره من الفلاسـفة . حيث يتناول باتريك ماسترسن في دراسـته « للفلسفة والدين والاغتراب » فكرة الايمان والالحاد ، « من الكوجيتو الديكارتي الى فيورباخ » . ان الايمان واحد من الانجازات البشرية العظيمة والرفض اللاحق للايمان لا يقل أهمية كانجاز . ومن هنا يؤكد المؤلف على « الكوجيتو الديكارتي » باعتباره حجر الأساس في فهم الانسـان الحديث لنفسـه ووضعه . اذ ان « للكوجيتو الديكارتي » بمساعدة العالم الحديث أوحى للفلاسـفة بمفاهيم جديدة أدت الى تفنيد الاعتقاد التقليدي بأن الاغتراب نتيجة عدم الايمان . ويرى باتريك ان الاطلاع على فلسفة ديكارت ستؤدي بنا الى تصور جديد عنها اذانه في الوقت الذي يركز فيه على الذات ككوجيتو مقابل ، نراه يحاول ادخال التعال على الذات أي أنه يؤكد

على أولوية الرب العالى بقدر ما يؤكد على أولوية لذات الانسانية • ثم يناقش باتريك نفس الفكرة لدى فيورباخ •

ويعرض أحمد عبد الحليم أيضا العلاقة بين ديكارت وفيورباخ فى دراسته عن الأخير حيث يعرض لدراسة فيورباخ عن ديكارت فى كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة » ففلسفة ديكارت مثل كثير من الفلسفات الحديثة ــ كما يرى فيورباخ ــ توحد بين المثالية واللاهوت المسيحى باعتبار أن نقطة الانطلاق فى كل منهما من الفكر المجرد • ويبين فى دراسته أحكام فيورباخ على ديكارت ــ وليبنتز ــ ففى المجال الكلى هما مثاليان ، لكنهما فى المجال الخاص ماديان • والماديون عقلانيون كما يقول فيورباخ • والتعريف الذى يعطيه ديكارت لنفسه كروح والذى يقول « أن جوهرى قوامه فقط فى الفكر » هو تعريف الفلسفة الحديثة لذاتها • ان ديكارت مثل بيكون وهوبز وجاسندى تعبير عن ماهية الفلسفة الحديثة تعبير عن امتزاج المثالية باللاهوت وهو الموقف الذى يريد فيورباخ تجاوزه •

ولا تتوقف الدراسات التى تتناول ديكارت من خلال بحثها فى فلاسفة العصر الحديث (القرن السابع عشر) وعند فيورباخ (القرن التاسع عشر) بل هناك من يتناول ديكارت فى سياق بحثه عن اعلام الفلسفة المعاصرة باتجاهاتها المختلفة حيث نجد على عبد المعطى يتوقف فى كتاب « الفرد نورث ويتهد فلسفته وميتافيزيقاه » عند جهود الفيلسوف الواقعى فى « تخليص الفكر الفلسفى من الثنائية الديكارتية » ان هو ايتهد الذى أحل مصطلح « الكيان العقلى » محل مصطلح الجوهر والذى تمسك بضرورة أن يكون النسق الفلسفى مترابطا لا يرتضى ثنائية ديكارت هذه تماما • أما رأى هوايتهد فهو يتعارض مع رأى ديكارت الخاص بالثنائية فهوايتهد يرى أن كل الكيانات العقلية هى من نفس النوع » •

وبالاضافة الى هــذه الدراســات التى تتناول ديكارت فى علاقته بالفلاسفة الأوربيين المحدثين فان هناك عدد كبير للغاية من الدراســات حتى تتناول ديكارت فى علاقته بالفلاسفة العرب ، ليس فقط الغزالى وابن ســينا بل المعتزلة والعلاف والعلماء والرياضيين العرب المسلمين كالحرانى وابن الهيثك ، الا أن تلك المقارنة التى تتخذ لها هدفا يتمثل فى بيان أسبقية الفلاسفة العرب على المحدثين وهى ذات طبيعة أخرى تختلف عن هــذه النوعية من الدراســات التى نعرض لها هنا فبينما ديكارت فى الدراسات التى أشرنا اليها هو الاطار الذى نتناول من من خلاله الفلاسفة المحدثين فهو فى الدراســات العربية التى تقرنه بالفلاسفة المسلمين يقدم لنا أفكارا ان رأيناها عند اعلامنا . وتحتاج هــذه الدراسة الى فقرة مستقل فى فصل تال .

هوامش وملاحظـات الفصل الســادس

(١) اندريه كريسون : المشكلة الخلقية والفلاســفة • المذاهب الحديثة فيما بعد الأخلاق ، مذهب ديكارت ص ٢٣ ــ ٢٤

(٢) د• توفيق الطويل : فلســفة الأخلاق نشأتها وتطورها • دار للنهضة العربية القاهرة ط ص

(٣) يتناول عثمان أمين الجمال عند ديكارت فى دراســة مستقلة نشرت فى مجلة كليــة الآداب جامعة القاهرة الجزء الأول المجلد ٣١ مايو ١٩٥٤ ص ٤٧ ــ ٥٦ وأعاد نشرها ثانية فى الطبعة ٧ من كتاب ديكارت ط ٧ الفصل السابع من الباب الثالث •

(٤) المصدر الســابق ص ٢٣٦

(٥) المصدر الســابق ص ٢٤٢

(٦) المصدر الســابق ص ٢٤٤

(٧) د • محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشــأة الفنون الجميلة دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧ ص ٣٠ ــ ٣٣

(٨) د • راوية عباس : القيم الجمالية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٧ ص ٧٨ ــ ٩٤

(٩) د • راوية عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلية : الفصــل الثالث عشر مشــكلة الجمال أو الاســتطيقا دار المعرفة الجامعيــة الاســكندرية ١٩٨٦

(١٠) جوليوس بورتنوى : الفيلسوف وفن الموسيقى ترجمــة د • فؤاد زكريا الهيئــة المصرية العــامة للكتــاب القاهــرة ١٩٧٤ ص ٢١١ ــ ٢٢٦.

(١١) د • زكى نجيب محمود : نحو فلسفة فلسفية •

(١٢) د • على عبد المعطى : رؤية معاصرة فى علم المناهج • دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٩ الفصل الأول ، الباب الثالث ص ٤٤١ — ٤٤٧

(١٣) الكسندر ماكوفلسكى : تاريخ علم المنطق • الفصل الثامن ، المنطق فى فرنسا القرن السابع عشر • دار الفارابى بيروت لبنان ١٩٨٩ ص ٣١١

(١٤) د • محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى • ص ٤٩ — ٦٣

(١٥) د • حسن حنفى : مقدمة ترجمة كتاب تربية الجنس البشر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ص ١٢٣ — ١٢٤

(١٦) آليان ج ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس الى توينبى ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٢ ص ١٢٩ — ١٣٤

(١٧) عبد الرحمن بدوى : النقد التاريخى • القسم الأول نص ديكارت من المقال فى المنهج يبين موقفه من دراسة التاريخ ص ١٥

(١٨) د • اسحاق عبيد : معرفة الماضى من هيردوت الى توينبى دار المعارف القاهرة ١٩٨١ من ديكارت الى عصر التنوير الفصل الرابع ص ٤٢ — ٥٩

(١٩) يوسف الحورانى : الانسان والحضارة • منشورات المكتبة العصرية بيروت حيد ١ ط ٢ ١٩٧٣ ص ١٨١ — ١٨٣

(٢٠) ج بيورى : فكرة التقدم ترجمة د • أحمد حمدى محمود المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٢ ص ٧٥ — ٨٣

(٢١) محمد تقى الميزيدى : محاضرات فى الايديولوجيا المقارنة ترجمة محمد عبد المنعم الخاقانى ط ٢ منظمة الاعلام الاسلامى طهران ص ٦٨ — ٦٩ ، ١٢٣

(٢٢) السيد محمد حسين الطبطائي : أسس الفلسفة والمذهب الواقعي تعليق الشهيد مرتضى المطهري تعريف محمد عبد المنعم الخاقاني في دار التعارف للمطبوعات بيروت ١٩٨١ ص ١٢ — ١٩

(٢٣) مهدي عامل : الدولة الطائفية . دار الفارابي بيروت ١٩٨٦ ص ٥٥ — ٨١

(٢٤) د. علاء حمروش تاريخ الفلسفة السياسية دار التعاون للطبع والنشر القاهرة ١٩٨٦ . يخبرنا المؤلف أن ديكارت ليس فيلسوفا سياسيا بالمعنى الكلاسيكي ، بل كان شديد التحفظ والحذر فيما يتعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية . وديكارت من ناحية أخر لم يكن بالفيلسوف المنطوى على نفسه بل كان فيلسوفا العقل في عصر كان فيه اشباع العقل وتدعيم مكانته مغامرة .

(٢٥) الموضع السابق .

(٢٦) جنفيلف روديس لويس : الديكارتية والعقلانية ترجمة عبده الحلو منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٧٤ ص ٩

(٢٧) د . حسن حنفي : مقدمة ترجمة رسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة ، الانجلو المصرية القاهرة الفقرة الثانية (ص ٥ — ١٠٦) .

(٢٨) د . حسن حنفي : قضايا معاصرة الجزء الثاني في الفكر الغربي المعاصر ط ٣ الفكر العربي ، القاهرة ١٩٨ ص ١٤

(٢٩) المرجع نفسه ص ٢٤

(٣٠) المرجع نفسه ص ٢٥

(٣١) راوية عباس : بليزبسكال وفلسفة الانسان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ص ١٠/١١

(٣٢) د. محمد على أبو ريان : تقديم كتاب راوية عباس : مالبرانش أو الفلسفة الالهية ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ، المقدمة .

(٣٣) راوية عباس : المرجع السابق ص ١٩/٢٠

(٣٤) المرجع السابق ص ٣٨

(٣٥) المرجع السابق ص ٩٤

(٣٦) المرجع نفسه ص ١٥١أ/١٥٢

(٣٧) المرجع نفسه ص ١٦١ — ١٦٢

(٣٨) المرجع نفسه صفحات ١٧٨ — ١٨٥

(٣٩) المرجع نفسه ص ٢٣١ — ٢٤٤

(٤٠) د • أحمد فؤاد كامل لمينتز : تقديم وترجمة أبحاث جديدة فى الفهم الانسانى • دار للثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٣ ص ٤٥

(٤١) المرجع السابق ص

(٤٢) د • على المعطى : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية « المعرفة الجامعية بالاسكندرية » ١٩٨٠ ص ٦

(٤٣) المرجع السابق صفحات ٨٣ — ١٠٠

(٤٤) المرجع نفسه ص ١٧٣ — ١٧٦

(٤٥) المرجع نفسه ص ٩٦

(٤٦) المرجع نفسه ص ٩٦

(٤٧) المرجع السابق ص ١٨٠ — ١٨١

(٤٨) د • قيس هادى : نظرية العلم عند فرنسيس بيكون دائرة الشئون الثقافية بغداد ط ١٩٨٣ ص ١٠

(٤٩) المرجع السابق ص ٢٨٩

(٥٠) الموضع نفسه

(٥١) المرجع السابق ص ٢٩٢

(٥٢) المرجع نفسه ص ٣٠٠

(٥٣) المرجع نفسه ص ٣٠٤

(٥٤) المرجع السابق ص ١٨٧

(٥٥) المرجع السابق ص ٣١٨

(٥٦) المرجع نفسه ص ٣١٩
(٥٧) د • امام عبد الفتاح امام : توماس هوبز فيلسوف العقلانية ص ٨٣ ، ٨٥

(٥٨) المرجع السابق ص ٨٤
(٥٩) المرجع السابق ٨٧
(٦٠) المرجع السابق ص ٩٨
(٦١) المرجع السابق ص ١٠٤
(٦٢) المرجع السابق ص ١١٧
(٦٣) المرجع السابق ص ١٣٠
(٦٤) عزمى اسلام : جون لوك ط ٢ دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٧٦ ص ٤١ — ٤٢ ، ٨٥
(٦٥) د• راوية عبد المنعم عباس : جون لوك امام الفلسفة التجريبية • دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ص ١٩

(٦٦) المرجع السابق ص ٦١ — ٦٦
(٦٧) المرجع نفسه ص ٢٠٦ — ٢٠٩
(٦٨) د • محمد فتحى الشنيطى : فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد ، مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة ١٩٥٧ ص ٥٠ — ٥٣

(٦٩) باتريك باسترمن : الفلسفة والدين والاغتراب ، من الكوجيتو الديكارتى الى فيورباخ فى مجلة الفكر المعاصر بيروت العدد ٥١٤ عام ١٩٧٤ ص ٢٨

(٧٠) د • أحمد عبد الحليم عطية : فلسفة فيورباخ • دار الثقافة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩ الفصل الأول فيورباخ وتيار عصره (موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين) ص ٣٤
(٧١) الموضع السابق •
(٧٢) د• على عبد المعطى : الفرد نوارث هوايتهد فلسفته وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٠ ص ٥٢٩ — ٥٣٥

الفصل السابع

ديكارت فى سـياق تاريخ الفلسـفة

الفصل السابع

ديكارت فى سياق تاريخ الفلسفة

أولا : ديكارت فى كتب تاريخ الفلسفة المترجمة للعربية :

قد يتساءل البعض عند قراءة هذا العنوان عن الهدف منه والغاية من تناول فلسفة ديكارت كما ظهرت فيما ألف وترجم عنه من كتب أو فصول تتعلق بتاريخ الفلسفة أو الكتابات العامة التى تعرض لقضايا الفلسفة ومشكلاتها واعلامها ، أو قضايا الفكر الغربى وتاريخه وتطويره ؟ أننا لا نهدف الى مجرد رصد وبيان الآراء المختلفة فى الفلسفة الديكارتية أو حصر وتعدد الكتابات العربية والمعربة عنها وهو ما يمكن الاستغناء عنه بثبت ببيليوجرافى ولا بيان أهمية ومنزلة ديكارت من خلال وجهات النظر المختلفة الغربية والعربية التى تناولت فلسفته ؟ لن تحديد أهمية ومكانة الديكارتية فى الثقافة العربية ، يقوم على بيان موقع وعلاقة هذه الفلسفة مع غيرها من الفلسفات وهو ما حاولنا الاشارة اليه فى الفقرات السابقة ويأتى هذا الفصل للافصاح عنه وذلك بتناول ما كتب عنه فى كتب تاريخ للفلسفة وصولا الى معرفة وتجديد آراء الكتاب والباحثين وتحليلها من زاوية الأسس التى نظروا من خلالها الى فلسفته

وسوف نعرض لكتب تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة التى ترجمت للعربية ، والتى ربما يكون لها تأثيرها فى الثقافة العربية خاصة فى عقول الطلاب والدارسين الذين رجعوا اليها أو درسوها . والتى أثرت عبر طبعاتها الشعبية كجزء من الثقافة العامة . وباستثناء ما أشرنا اليه سابقا من كتب تاريخ الفلسفة سوف نتناول هذه التواريخ وغيرها وفى مقدمتها كتاب رسل وبرييه لبيان موقع ديكات فى هذه الكتب التى عرفت به فى العربية .

يعرض الفيلسوف التحليلى الانجليزى برتراند رسل فى الجزء الثالث من تاريخ الفلسفة الغربية ، الذى ترجمه د. محمـد فتحى الشنيطى لفلسفة ديكارت فى الفصل التاسع وهو يعتبره وبحق مؤسس الفلسفة الحديثة ، فهو أول رجل — حسب تعبيره — ذى قدرة فلسفية عالية تأثرت نظرته بعمق بالفيزياء والفلك الجديديين ، ولئن صح انه يحتفظ بالكثير من للنزعة المدرسية فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التى لرساها أسلافه وانما حاول تشييد صرحا فلسفيا جديدا . ولم يحدث هـذا منذ أرسطو ، وهو علامة على ثقة بالنفس جديدة نجمت عن تقـدم العلم .

ويشير رسل الى حس ديكارت الأدبى الرائع ، ويتهمه بالخوف من الكنيسـة وبالجبن . وحين يتناول ديكارت العالم يذكر اسهاماته العلمية فى الرياضيات : الهندسة والميكانيكا . وحين يتناول ديكارت الفيلسوف يذكر أهم كتابين له وهما « المقال فى المنهج » و « التأملات » وهما يتداخلان تداخلا كبيرا ويرى انه ليس من الضرورى الفصـل بينهما . فيتحدث عن الشك المنهجى والكوجيتو ويقارن بينـه وبين أوغسطين . ثم يعرض لليقين الأول والثانى وأدلة وجود الله التى يرى أن اسبينوزا عرضها أفضل مما عرضها ديكارت . وبعد أن يعرض للجانب النقدى من فلسفته يتناول الجزء البنائى فى نظرية ديكارت فى المعرفة ويخلص الى أن فى ديكارت ثنائية لا تحل بين ما تعلمه من العلم المعاصر له وبين للنزعة المدرسية التى درست له فى لافليش وقد أدى به هـذا الى تناقضات ذاتية[1] .

ويختلف عرض رسل الفيلسوف المنطقى عن عرض مؤرخ الفلسفة الفرنسى اميـل برييـه الذى تتلمذ عليـه العـديد من أسـاتذة الفلسـفة المصريين . حيث يتنـاول الثانى فى الجـزء الرابـع من « تاريخ الفلسفة » الذى يعرض للقرن السابع عشر فى الفصل الثالث ديكارت والديكارتية فى سبعة عشرة فقرة طويلة يشغل ديكارت العشر فقرات الأولى والديكارتية الفقرات الأخيرة . يتناول فيها حياة ديكارت،

ومؤلفاته ثم المنهج الرياضيات الكلية وما بعد الطبيعة ويفصل ذلك فى الفقرات (٤ - ٧) فيتناول نظرية الحقائق الأبدية ثم الشك والكوجيتو ووجود الله وأخيرا النفس والجسم ثم الطبيعيات والفيزيولوجيا والأخلاق • ويعرض للديكارتية فى القرن السابع عشر لدى كل من : جولنكس وكلاوبرغ السيركتيلم ، لوى دى لافورج ، جيرودى كوردموا وسليفان ريجيس مع بيان آراء كل منهم والأسس الديكارتية لها[٢] •

ويعرض أندريه كريسون - الذى خصص كتابا لفلسفة ديكارت - له ترجمتين عربيتين[٣] - للفيلسوف الفرنسى فى كتابه « تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث » فى القسم الأول من كتابه « للفكر الفرنسى فى نهاية القرن السابع عشر حيث يتناول فى الفصل الثانى منه « ديكارت » : منهج ديكارت ، القواعد الأربعة اهتمام ديكارت بالتجربة ، قيمة الفروض ، للطبيعة فى فلسفة ديكارت ، مذهبه فى تكون العالم فلسفة ديكارت [الماورائية] الميتافيزيقية وأخيرا صعوبات المنهج[٤] • ويتناول فى الفصل الثالث « الفكر الفرنسى فى القرن السابع عشر بعد ديكارت - بعد تناول بسكال - محاولة التوفيق بين مبادىء ديكارت والمعتقدات المسيحية التقليدية[٥] •

ويتناول كريسون فى القسم الثانى - عن تيارات الفكر الفلسفى فى القرن الثامن عشر - فى الفصل الثانى : « انهيار فلسفة ديكارت فى القرن الثامن عشر : العلوم ، الطبيعة ، الفكر • حيث يتحدث عن فولتير وفيزياء ديكارت وحين يعرض للفكر يتحدث عن لوك وكوندياك وهيلفيسيوس ومن[٦] ديكارت الى هيلفيسيوس • كذلك يعرض له فى الفصل الرابع « مشكلات الفلسفة السياسية »[٧] •

ويقترب عرض ستيورات هامبشير فى كتابه « عصر العقل » من اميل برييه حيث يتناول « فلاسفة القرن السابع عشر : الكتابات الأساسية لبيكون وبسكال وهوبز وديكارت واسبنيوزا

وليبنتز » وهـذا هو العنوان الثانى للكتاب وقد ترجمه ناظم الطحان وصدر عن دمشق ويتكون من مقدمة وسبعة فصول وخاتمة تشـغل فلسفة ونصوص ديكارت الفصل الرابع منه . حيث يتناول حياة ديكارت مشيرا الى ديكارت باعتباره نموذجا للفيلسوف الذى يتجنب أى ضرب من ضروب التورط والارتباط فى السياسة والشؤون العامة . ويتحدث عن أهمية الرياضيات فى منهجه ، ثم عن ميتافيزيقاه بدأ من الشك حتى اليقين ثم يعرض للتأملات بالتفصيل(٨) .

ويشغل ديكارت ومدرسته الفصل الثانى من كتاب ا . و . بن « تاريخ الفلسفة الحديثة » ويشير المؤلف الى حياة ديكارت وحبه للعزلة والتجـول والتخفى ، ويحكم على ديكارت — مثل بيكون — بالجبن الخلقى وينكر عليه جهوده العلمية مقتصرا على بيان فلسفته الميتافيزيقية . ومن هنا يأتى حكمه على أهم كتب ديكارت « المقال فى المنهج » بأنه تقليدى ، يروى فيه [الفيلسوف] تاريخه العقلى فى أسلوب تغلب عليه البساطة المؤثرة . ثم يتحدث عن منهجه وقواعده الأربعة ، والشك ويرى أن ديكارت شرع فى كتابه الفلسفى العظيم « التأملات » وشرع فى أمر آخر أعظم ولكن فى وضوح أقل وهو براهينه على لا مادية النفس . وبعد قيام ديكارت بالبرهنة على وجود النفس رجع الى نقطة البدء فى بحثه كله وهى حقيقة العالم المـادى وقوانينه . ويقارن المؤلف ديكارت بوصفه رياضيا بأفلاطون ويشير الى عدم اسـهامه فى الأخلاق وقبوله حرية الارادة من أرسطو تدون أى محاولة للتوفيق بينها وبين الحتمية الصارمة لمذهبه فى الطبيعـة الآليـة(٩) .

ويتناول اندره روبنيـه فى كتـابه « الفلسـفة الفرنسـية » ديكارت فى الفصـل الثانى عن الفلسـفة الحديثة ، فهو مصـدر الفلسـفة الحديثة ولولاه لمـا كان هناك فلسـفة يمكن أن تسـمى بشكل خاص فرنسية . فالفلسـفة الفرنسية بدأت مع ديكارت لأنه « عصر يعتبر نفسه ديكارتيا »(١٠) .

ويخصص جان فال الفصل الأول من كتابه « الفلسـفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر » للحديث عن القرن السابع عشر أى للحديث عن ديكارت[11] .

ونجد فى القسم الرابع من كتاب « أعلام الفلسفة وكيف نفهمهم » والذى يتناول فيه هنرى توماس « ميلاد الفلسـفة الجديدة » بيانا لفلاسـفة : بيكون ديكارت ، سبنيوزا ، جون لوك . وتشغل فلسـفة ديكارت أربع فقرات تكون الفصل الخامس عشر من الكتاب . ويبين المؤلف أن الشك ادى بديكارت فى النهاية كما أدت العقيدة بالاكوينى وكما أدى العقل ببيكون الى معرفة الله . فالتوجه هنا توجه دينى كما يتضح من الفقرات التالية التى يعرض فيها لحياة ديكارت وعمله التى جعلته يحاول فى سكون وعزلة أن ينظم أفكاره فى وحدة متماسكة ثابتة »[12] . وفى الفقرة التالية يتناول فلسفته حيث يبدأ بالشك ليصل الى الحقيقة عن طريق الكوجيتو باثباته وجوده ثم اثباته وجود الله .

ويتناول نفس المؤلف مع دانالى توماس فى كتابهما « تراجم حية لاعلام الفلسـفة الغربيه ــ الذى نشر مرتين فى العربيـة ــ ديكارت فى الفصل السابع عارضا ميلاده وحياته ودراسته وتطوعه فى جيش للأمير موريس اورانج مبينا « انه ظل طول حياته يتجنب الحرب بدنية كانت أو عقلية .. لأن الشجاعة لم تكن من فضائله » ... لقد كشف فيما يعتقد جزءا من الحقيقة أودعه صفحاته كتابه « العالم » Le mond ثم أحجم عن طبع اكتاب خوفا . ويظهر التناقض فى منهج ديكارت القائم على الشك وفلسفته القائمة على الدين فقد طلع على الناس بلون جديد من الفلسفة معبد لليقين قائم على الشك ؛ فبين مبادئه « شىء من التناقض » ، الا أن ما قدمه من فلسفة جعله يعرف « بأبى الفلسـفه الحديثة » . ان فلسفته كما يعرضها لنا فى « مقال عن المنهج » والتأملات تقوم على دعامة علمية ، وتبدأ بالعرض العلمى القائل بألا نقبل شـيئا على أنه حق ، وان تدخل الى مملكة الطبيعة وما وراء الطبيعة بعقل متشكك . ويعـد الحديث عن الشك

والكوجيتو يتحدث عن ثنائية ديكارت : الجسم والعقل ، ويرى أنه بداية كل من المادية والمثالية يتابعه هكسلى المادى وباركلى المثالى « مسكين ديكارت أبو المادية الحديثة الخشنة والمثالية الحديثة الوديعة ، انه أبو عيسى ويعقوب » ومن النقص الى الكمال ، ومن الانسان يصل الى الله »[١٣] .

ويتحدث كرين برينتون فى تشكيل العقل الحديث م الفصل الثالث ـ « الحركة العقلانية » ، عن خصوبة فلسفة ديكارت الذى انشق عن النزعة الاسكولائية [المدرسية] للعصور الوسطى وعن الأفلاطونية الباهتة التى أخذت صيغة الفلسفة الرسمية فى لوح عصر النهضة ، الا انه تحدث بلغة فلسفية وصاغ فكره الثورى بمعنى من المعانى فى قالب فلسفى لا يخطئه انسان . ولم يكن ديكارت مثل كل الفلاسفة مفكرا بسيطا بأى حال من الأحوال فلا يزال المعلقون يكتشفون فى كتاباته جديدا لم يهتد اليه أحد من قبل . لقد عرض ديكارت بوضوح أكثر من بيكون الموقف المحورى للمفكر العقلانى . وعنى كمفكر موسوعى بالعديد من مجالات العلم والمعرفة ، وانتقل عن طريق الكوجيتو الى مذهب له فى علم النفس والى نظرية فى المعرفة يقابل فيها بين الفكر الواضح والعالم المحسوس المشوش[١٤] .

ويخلو كتاب ول ديورانت « قصة الفلسفة من أفلاطون الى ديوى » الذى يتناول « حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة فى العالم من أية اشارة الى ديكارت » . بينما يتناول ضمن من يعرض لهم اسبينوزا وهو من الديكارتيين[١٥] ولا ندرى أى سبب لهذا الاغفال رغم ديورانت نفسه أفرد له جزء كبير الجزء الثالث من المجلد السابع من « قصة الحضارة » ـ الجزء الثلاثون فى العربية وعنوانه بداية عصر العقل » حيث يتناول فى الفصل ٢٣ « الفلسفة تولد من جديد » رينيه ديكارت[١٦] .

ويعرض لنا ديورانت فى الجزء الرابع من المجلد الثامن ـ

الكتاب رقم ٣٤ فى الترجمة العربية ـ للتقلبات الديكارتية فى الفصل الحادى والعشرون عن الايمان والعقل فى فرنسا . لقد تذبذب التراث العقلى لرنييه ديكارت بين ذيوع الصيت والانكار ، وكان لذلك ثلاثة أشكال ردد احدها صوت الشك أساسا واستهلاك لكل فلسفة وأعلن الثانى عن الالية الشـاملة للعالم الخارجى أما الثالث فقد عزف ألحان الترحيب بالعقيدة التقليدية وأخرج الله والارادة الحرة والخلود من دوامة العـالم ، وكان ديكارت قد بدأ بالشك وانتهى بالتقوى[١٣] . وقد عرفت العربية بعض هـذه الصور عن الديكارتية كما سبق أن بينا الا أن التقلبات التى شغلت المجتمع الباريسى حول ديكارت فقد كانت من الحدة وتعبيرا عن البيئة الفرنسية بحيث يكاد يكون من الصعب أن نجدها فى العربيـة .

يخبرنا ول ديورانت أن السيدات المثقفات وجدن بعض الراحة المثيرة فى الفلسفة الجديدة وقالت مدام سيفينى عن فلسفة ديكارت بانها كانت موضوع حديث ما بعد العشـاء فى ندوتها ، وانها ومدام جرفيان ومدام دى سابلى ومدام دى لافاييت كن جميعا من نصيرات الديكارتية .. وكانت النسـاء البارزات فى المجتمع تشهدن المحاضرات التى يلقيها أتباع ديكارت فى باريس . وعلمت الطوائف الدينية الفلسفة فى مدارسها وأصبحت أسلوبا جديدا لتمجيد العقل فى العلم والشؤون الانسانية ويقبل أنصار جانيسن وكنيسة بورت رويال الديكارتية باعتبارها توفيقا رائعا بين الدين والفلسفة .

ويضيف ديورانت أن ألمع المرتدين ، بسـكال الذى اسـتنكر الديكارتية باعتبارها مدخلا الى الالحاد ، وأن المسريون ارادت حرمان ديكارت من حماية القانون فدافع عنه بوالو ، أما العلامة هيوت الذى ناصر الديكارتية لامد طويل فانه انقلب عليها لأنها لم تقف من المسيحية موقفا ثابتا وتزايد انزعاج رجال اللاهوت لصعوبة التوفيق بين تحويل الخبز والخمر الى جسد المسيح ووجه وبين وجهة نظر ديكارت فى

للمادة باعتبارها امتدادا خالصا وفى ١٦٨٧ اشترك بوسويه فى الهجوم على الديكارتية(١٨) ٠

ولثارت هذه الاتهامات وتلك الأدانة الاهتمام بالديكارتية من جديد ٠ وبدا أن كل اكتشاف جديد فى العلوم يؤيد (الية) ديكارت ويضعف الثقة فى لاهوت ديكارت ولم يوجد مكان لرب ابراهيم واسحق ويعقوب فى الصورة التى وضعها ديكارت للكون كما أن المسيح لم يكن ماثلا فيهـا(١٩) ٠

ويقدم لنا هنترميد فى « الفلسفة أنواعها ومشكلاتها » موقفا نقديا من ديكارت فى الفصل السادس « الذهن : لغزام أسطورة ، أم نظام آلى » يتحدث عن النظرية الجوهرية للذهن ونقد هيوم لفكرة الجوهرية كما تجلت عند ديكارت الذى جعل باستدلاله بـ « أنا أفكر اذن فأنا موجود » من الوضوح الذاتى المزعوم للذهن الجوهرى أساسا لمذهبه كله ، وفى حديثه عن الحجج المضادة لنظرية التأثير المتبادل يرفض الحل الذى قدمه ديكارت فى عرضه الكلاسيكى للمذهب الثنائى(٢٠) ٠ ويشير فى الفصل الثامن الى ثنائية ديكارت المثالية ٠ وكذلك فى التاسع عن الميتافيزيقا وأيضا فى فصل الحتمية مقابل اللاحتمية يتحدث عن الاتجاه المزدوج فى موقف ديكارت ويقصد به ثنائية ديكارت ــ جسم ينتمى الى عالم الحتمية وله فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة(٢١) ٠

ويوظف جاك شارون فى « الموت فى الفكر الغربى » هذه الثنائية الديكارتية توظيفا جيدا فى دراسته مبنيا ان الاهتمام الأول لدى ديكارت « لم يكن ينظم اللاهوت أو الميتافيزيقا ، وانه كان اهتماما بالمفاهيم الخالصة للوعى ٠ لقد كان ينشد الحقيقة فى العلوم من أجل هدف عملى هو تسخير الطبيعة لخدمة أغراض الانسان وكان الهدف المراوغ الذى سعى اليه فى حياته هو قهر الموت لا فى النفس وحدها فى الجسم أيضا ٠ ويرى ان ديكارت كان مهتما بالطب الذى كان يمثل بالنسبة له

ما يفوق كثيرا الشفاء أو تخفيف المعاناة اذا كان مقتنعا بأنه من خلال المعرفة الأفضل بالجسم البشرى وعن طريق الغذاء المناسب سيغدو من الممكن مد نطاق عمر البشر الى عدة قرون • ويرى المؤلف أن شهادة العقل الطبيعى لم تكن هى التى أدت الى وجهة نظر ديكارت القائلة بان نفوسنا خالدة بل ربما كان العامل الحاسم هو بالأحرى الأمل فى اننا سوف نستمتع بنعيم الحياة الأخرى بعد أن نموت[٢٣] •

ويتناول سارتر فى الجزء الخامس من مواقف الذى ترجمة للعربية عبد الفتاح الديدى « الحرية الديكارتية » ويبين سارتر أن الاحساس باننا أحرار على مستوى الفعل والمشروعات الاجتماعية والسياسية والخلق فى الفنون شىء ، وشىء آخر أن نحس بذلك فى عملية الفهم والاكتشاف وديكارت يأخذ الأشياء من الطرف الثانى بوصفه مشتغلا بما وراء الطبيعة وتجربته الأولى ليست تجربة الحرية الخالقة من اللاشىء ، لكنها تجربة الفكر الذاتى الذى يكتشف بواسطة قواه الخاصة علاقات ذهنية بين الماهيات الموجودة سلفا • ولهذا فنحن الفرنسيين الذين نعيش منذ ثلاثة قرون على الحرية الديكارتية ، نعنى بحرية الاختيار ضمن مران الفكر المستقل أكثر مما نعنى انتاج الفكر الخلاق •

وكما يؤكد سارتر تغلغل فكرة الحرية عند ديكارت على الفكر يوضح بول هازار « فى أزمة الضمير الأوربى » تأثير فلسفة ديكارت على التفكير الأوربى • فليس هناك الآن أشهر من المذهب الديكارتى حيث يوضح تأثير ديكارت على تيير بايل[٢٤] ويتوقف فى القسم الثانى من الكتاب « ضد المعتقدات التقليدية » موردا كلام كولبه فى مبينا أنه فى نهاية القرن أصبح ديكارت ملكا » فاذا نزل المفكرون الى « الشامل » فان ديكارت يتوج ويسود فما من فرنسى مفكر الا ويتأثر بنفوذ ديكارت الى حد ما ولو كان من خصومه •• وما من أجنبى ذى شأن وخطر لم يكتسب فيه على الأقل تشجيعا على التفكير والتفلسف » • ويذكر أن ما يبقى من ديكارت على

مر الأيام هو روحه وقواعده الساطعة التى تضىء أمام العقل . ان ما يخلفه ديكارت لنا هو الثقة بالعقل الذى أصبح أداة للمعرفة الأكيدة[٣٥] .

ويتناول جيمس كولنيز صاحب كتاب « الله فى الفلسفة الحديثة » فى الفصل الثالث من كتابه الاله بوصفه وظيفة فى المذاهب العقلية ويعرض للاله الديكارتى بوصفه أساس لليقين . فالميتافيزيقا الديكارتية معنية فى المقام الأول باثبات وجود الكوجيتو والاله وطبيعتهما ، والاله هو المبدأ العقلى للنسق الاستنباطى وهو جزء من الموضوع الخاص بالميتافيزيقا[٣٦] كذلك يشير اليه فرانسوا جرايجور فى الفصل الرابع من كتابه « المشكلات الميتافيزقية الكبرى » الذى يعرض فيه لوجود العالم الخارجى[٣٧] .

وفى مقابل ذلك نجد حديث ف . اسموس فى الفقرة الأولى من الفصل الثالث « تطور الفلسفة الأوربية عصر الثورات البرجوازية » ، عن ما أسماه « رواد الفلسفة البرجوازية بيكون وديكارت » موضحا ان ديكارت ينطلق فى فلسفته عن ثنائية للنفس والجسم وانه فصل نهائيا كما أشارة ماركس فيزياءة عن ميتافيزيقاه ، ففى اطار الفيزياء تشكل المادة الجوهر الوحيد والأساس الوحيد للوجود وللمعرفة . ومن هنا فديكارت كان ماديا فى رؤيته لبنيان العالم وأصله وتطوره وفى مباحثه الفيزيائية والبيولوجيا فقد وضع فرضية عن الارتقاء الطبيعى للكون ولتطور الحياة على الأرض وفقا لقوانين الطبيعة ، وهو ينظر الى أجسام للحيوانات والبشر على أنها الآلات معقدة تسير وفقا لقوانين الحركة الميكانيكية .

وكان مثاليا فى مباحث النفس وعملية المعرفة والوجود حيث يبدأ بالتشكيك فى يقينية جميع المعارف التى كانت تعتبر من قبل لا يرقى اليها الشك . ويرى أن مثاليته هنا ليست فى القول بان الفكر علة وجود الجسم ـــ فهذا غير وارد عنده ـــ بل فى الاعتقاد بان وجود

الفكر أبعد عن الشك وأكثر يقينية من وجود الجسم والمادة • ويخرج من ذلك أن الفيزياء لا لميتافيزيقا تشغل المكانة الأولى فى فلسفة ديكارت وأعطت آراؤه الفيزيقية أفقا قويا للمادية فى العصر الحديث(٢٨) •

ثانيا : ديكارت فى كتب تاريخ الفلسفة العربية :

وتظهر صورة ديكارت فى المؤلفات العربية ملونة باهتمامات الكاتب أو الباحث الذى الذى يعرض لأبى الفلسفة الحديثة وفلسفته أو بعض جوانبها سواء فى كتب مستقلة أو فصول قائمة بذلتها فى كتب تاريخ الفلسفة ومداخل ومقدمات الفلسفة ، أو فى سياقات أخرى متنوعة سوف نعرض لها • واذا قد أشرنا بشكل محدد لبعض هذه الاهتمامات العربية بديكارت والتى ظهرت فى كتب : عثمان أمين ونجيب بلدى ونظمى لوقا وكمال يوسف الحاج والربيع ميمون فان هناك مؤلفات شاملة عن ديكارت يمكن أن نشير اليها مثل كتاب راوية عباس « ديكارت أو الفلسفة العقلية » وكتاب مصطفى غالب « ديكارت » ومهدى فضل الله « فلسفة ديكارت ومنهجه نظرة تحليلية نقدية » وكما تحدثنا عما كتبه يوسف كرم عن ديكارت فى تاريخ الفلسفة الحديثة » وكتاب الدكتور موسى الموسوى « فلاسفة أوربيون من ديكارت الى برجسون » فاننا سوف نتناول هنا بقية هذا المواقف التى نجدها فى الكتابات العربية المختلفة التى تعرض لديكارت فى سياقات مختلفة مما يجعل ديكارت أشبه بالملح الذى لا تخلو منه أى مائدة فلسفية • ونعرض أولا للكتب المختلفة للتى قدمت فى العربية ولا نستطيع أن ننسب لأصحابها اتجاها ديكارتيا متميزا مثاليا كما لدى عثمان أمين أو واقعيا كما لدى هويدى ونجيب بلدى •

ويقدم لنا مصطفى غالب فى اطار كتاباته المبسطة التى يطلق عليها « فى سبيل موسوعة فلسفية » دراسته عن ديكارت ١٩٨٢ تتناول — بعد المقدمة سيرته وحياته واتجاه الى العلم والتحصيل

مبيناً شخصيته ومنهجه العقلى وقواعد هـذا المنهج ويتوقف عند ديكارت وما وراء الطبيعة حيث يعرض للشك واليقين ، ثم النفس والله ووجود العالم وينتقل بعد ذلك الى الانســان عند ديكارت ثم آراء ديكارت الاجتماعيــة ثم يعيد تناول بعض الموضوعات مثل ديكارت وتميز النفس عن البدن ، وديكارت ووجود الله ، وديكارت واتحاد النفس والبدن ، وديكارت والحرية الانسانية ، وأخيراً ديكارت والفضيلة ويعتمد المؤلف كثيرا جداً على المصادر المتاحة والمعروفة عن ديكارت فى العربية ويلاحظ عليه التبسيط الشـديد والتكرار[٢٩] ، بالاضافة الى عدم التسلسل المنطقى فى العرض واستخدام العبارات الأدبيــة التى تفســد المعنى بل قــد تكون ضــد أفكار ديكارت نفســه[٣٠] واصدار الأحكام الضخمة .

واذا انتقلنا الى كتــاب مهدى فضل الله نجد أن المؤلف يهدف الى اخراج كتاب يتناول فلسفة ديكارت بالدراسة التحليلية والنقدية والمقارنة معاً كما يهدف الى تقديم كتــاب للطلاب يمتاز بالتوضــيح والتبسيط والدراســة كما سيتضح ليست تحليلية ولا نقدية بل ركز المؤلف على الهدف الثانى « لقد ألينا على أنفسنا حال ولوجنا باب التأليف الفلسفى أن يكون أسلوبنا قريبا من الافهام ، وهــذا مطلوب لكنه عندما يضيف لا يحتاج معــه القارىء الى كثير من العنــاء أو التفكير[٣١] فهنا نتساءل عن نوعيه هــذا القارىء الذى يتطلبه المؤلف قارىء يطالع الكتابات الفلسفية ولا يفكر ! .

ويتكون الكتاب من قسمين الأول بعنوان « الحقيقة والمعرفة » والثانى « رينيه ديكارت » ويتكون من ثلاثة فصــول : عصر ما قبل ديكارت ، ديكارت وحياته والأخير فلسفة ديكارت ويشــمل : نظرية المعــرفة ، المنهج الديكارتى نظــرية ديكارت فى الأفكار ، الثنائيــة الديكارتيــة ، الله والأدلة على وجوده وصــفاته ، العالم الخارجى والأخــلاق .

يعرض القسم الأول لكل شيء ويتناول كل موضوع ويذكر كل الفلاسفة ما عدا ديكارت . وكذلك الفصل الأول من القسم الثانى عصر ما قبل ديكارت ثم حديث طويل معاد عن « ديكارت : نشأته وحياته وأعماله معتمدا فيه على الكتابات العربية عن ديكارت ، واذا عدنا الى الفصل الثالث وهو صلب الدراسة التى كان يجب أن تقتصر عليه ـ لنرى الى أى حد كان نقديا تحليليا فى عرضه فنجده يعرض لنظرية المعرفة ويقدم لنا ملاحظات على الكوجيتو ثم يتناول المنهج الديكارتى مبينا أسسه ونظرية ديكارت فى الأفكار ثم يعرض للثنائية الديكارتية التى يتناول فيها أدلة ديكارت فى التمييز بين النفس والبدن ومنها دليل الأنية المستمد من برهان ابن سينا (الرجل المعلق فى الفضاء) ودليل وحدة النفس وعدم قابليتها للقسمة ونجده أيضا عند ابن سينا كما نجده عند الغزالى فضلا عن اننا نجده عند ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والنحل » ثم يعرض فى الفقرة الخامسة لله والأدلة على وجوده وصفاته ثم العالم الخارجى وخصائصه ثم الأخلاق وخاتمه وهى ما يهمنا هنا حيث يقدم لنا الملاحظات الآتية :

أولا : قامت فلسفة ديكارت على أسس الأحلام الثلاثة ، ويرى أنه لو لم تكن قصة الأحلام ثبتة لرفضنا بأن يكون الأساس الأول للفلسفة الحديثة قام على الأحلام .

ثانيا : ان المنطق الجديد (الكوجيتو) لا يرتفع عن النقد معنى ذلك أن فلسفة ديكارت الميتافيزيقية تتهاوى أمام النقد الفلسفى المنطقى .

ثالثا : ان محاولة ديكارت لاقامة الفلسفة على أساس العلم الطبيعى لم تتعدى اطار التمنى والحلم .

رابعا : ان حديث ديكارت عن الأخلاق يدعو الى الاستغراب فقد تكون الأخلاق السائدة بعيدة عن الأخلاق .

خامسا : ان آراء ديكارت المتعلقة بالله والنفس والأفكار الفطرية نجدها بصورة ما عند السابقين مثل : افلاطون وابن سينا والغزالى وانسلم والاكوينى ٠

سادسا : برغم وجود هـذه الأصول عند السابقين عليه يقر بأنه الذى جمعها وأقام عليها منهجه وفلسفته كلها ٠

سابعا : ان من يتفحص كتابات ديكارت خاصة « المقال فى المنهج » يتعجب أحيانا من عدم وجود الترابط أو التماسك المنطقى مما يوقع القارىء فى غموض زعم ديكارت أنه يتجنبه[٣٢] ٠

وتساهم دراسة راوية عباس « ديكارت أو الفلسفة العقلانية » ١٩٨٥ فى زيادة الكتابات التعليمية التى تسعى لتلخيص وتبسيط الفلسفة أمام الطلاب ٠ ولا تقدم جديدا فى الدراسات الديكارتية فى العربية بل تكرار لما فى الكتب العربية عن ديكارت حيث تعرض فى ثلاثة عشر فصلا للفلسفة الحديثة وخصائصها ثم حياة ديكارت ومؤلفاته والمنهج الديكارتى فى الفصل الثالث والشك والشك المنهجى فى الرابع وفى فصلين متتاليين وجود الله والثامن نظرية الحقائق الأبدية وفى خمس صفحات تتناول نظرية الخلق المستمر وتجعل منها الفصل التاسع ٠ ومن الميتافيزيقا للفيزيقا (الفصل العاشر) ثم مشكلة المعرفة وأخيرا مشكلة الأخلاق فى الفصل الثانى عشر وتكرر فى الفصل الأخير مشكلة الجمال لتنقل لنا ما كتبته من قبل عن استطيقا ديكارت وهو ما نجده لدى عثمان أمين وأبو ريان الذى يقدم لها ــ كعادته ــ هذه الدراسة ويشيد بهذا الفصل ضمن يشيد به من فصول هـذه الدراسـة[٣٣] ٠

ويكتب ماسى الموسى عن « فلاسفة أوربيون من ديكارت الى برجسـون » والهدف من هذه الدراسات كما يخبرنا فى المقدمة القاء الضوء على ذلك الترابط الفكرى بين الفلسفة الاسلامية والحديثة

ولن شئت قل تأثر الفكر الفلسفى الأوربى الحديث بكثير من التراث الفكرى الاســلامى ، الأمر الذى غفل عنه مؤرخو الفلسفة والمعنيون بشؤونها اغفالا تاما لا يغتفر فى كثير من الأحيــان • فهو يرى أن بعض الفلاســفة الأوربيون قــد تبنوا آراء ونظرات لها جذورا فى الفكر الاســلامى ولم يشــيروا الى أصل هــذه الفكرة وينبوعهــا لا من البعيد ولا من القريب •

يتناول ديكارت ويورد تقسيمه للفلسفة الى قسمين الالهيــة والطبيعية مبينا — لا أدرى كيف — ســبق فلاسفة الاسلام فى ذلك ويعرض لقواعد المنهج الأربعة مبينا أن ابن الهيثم وابن حيــان قد ســبقا ديكارت فى طريقتــه المنهجية وكذلك الحــرانى فى التحليل والتركيب ويضيف الغزالى الى قائمة من ســبقوا ديكارت • ويتحدث عن اثبات وجود الله ، ويرى أن الأفكار الفطرية الموجودة فى العقل غير مكتسبة من التجربة مؤكدا أيضا سبق جابر بن حيان فى ذلك[٢٤] •

وبالاضافة الى هــذه الأعمال التى أفردت كتبا مستقلة لديكارت يمكن أن نعرض لكثير من الدراســات العربية التى عرضت للفيلسوف ضمن « فلاسفة الادهار » كما فعل حنا خباز الذى قدم لنا كثيرا من المؤلفات الفلسفية التى عرض فيها لديكارت فهو مفكر حديث ، الهى يتناوله فى الجزء الثانى من كتابه بعنوان الفلسفة فى الأعصر الحديثة تحت عنوان الدور الأول (ثنائية الكون) وفيه بابان الأول ديكارت والثانى دزلرى ديكارت فى عدة فصول : ملخص ترجمته نقلا عن أردمن والثانى منهاجه نقلا عن لوس روجرس ، الثالث نقطة المشروع الرابع عن وجود الله ، الخامس المــادة والعقل والسادس علاقة العقل بالمــادة والسابع السيكولوجيا والثامن نظرة فى ديكارت وهــذه الآراء مأخوذة من كتابه « الفلسفة فى كل العصور » من غير زيادة ولا نقصان[٢٥] •
وقــد جاء فى المقتطف عن هــذا الكتاب بحق انه محاولة طيبة لوضع تاريخ للفلسفة باللغة العربية [فى الوقت الذى] ما زلنا فيه لا نجد من المشتغلين بالفلسفة ما يتصدى لتأليف مثل هــذا الكتاب •

وخصص الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية ـ الذى درس الفلسفة بجامعة ليون بفرنسا وعضو الجمعية الفلسفية المصرية ـ فضلا عن ديكارت ـ فى كتابه « المذاهب الفلسفى المعظمى فى العصور الحديثة » الذى أصدره ١٩٤٨ ـ يشغل ثلث كتابه ، يتحدث فيه عن شخصية ديكارت وحياته ويذكر لنا أحلام ديكارت ويشير الى مؤلفاته • ويتناول فى الفترة الثانية فلسفته العليا متحدثا عن العقل ، المنهج ، الكوجيتو والحقيقة الالهيــة وبراهين وجــود الله ونظرية الضمان الالهى •

وفى الفترة ج يتحدث عن فلســفته الدنيا ، أو الطبيعــة حيث يعرض للمادة ونشأة العالم الظاهرى وصلة النفس بالبدن • وفى الفترة (د) يتناول فلسفته العلمية أو الأخلاق فتحدث عن الأخلاق التقليدية والخير الأعلى ، والحرية الفردية ، ويخصص الفترة الأخيرة (هـ) للنقاش والجدل حيث يعرض نقدا للمنهج واعتراضات على ما بعـد الطبيعة ونقد الطبيعة [٣٦] •

ويكتب كل من : عباس محمود العقاد وعادل الغضبان بمناسبة الذكرى المئوية الثالثة لوفاة ديكارت فى مجلة كتاب القاهرة ١٩٥٠ حيث يشبه العقاد فلسفة ديكارت بعمارة فخمة كل نوافذها تتلقى نور الشمس فى كل وقت من أوقات النهار • ويرى أن ديكارت توسط بين السلفيين والمحدثين ، لقد أدخل ديكارت فكرة الشك وما ترتب عليها من تحرير الفكر الانســانى بعد أن كان فيلسوف المعوق وما ترتب على الاعتراف بحقوق الفكر من النصر الحاسم فى النظر الى طبائع الأشــياء[٣٧] • ويتوقف عادل الغضبان عند المقال فى المنهج أرفع مؤلفات ديكارت شأنا وأعظمها أثرا فهى صفحة مجد وفخار فى سفر التفكير الانســانى كما أنها تثير ثورة فكرية على الأوضاع الباليــة والأســاليب العتيقة التى ترمى الى خنق الفكر وضربه فقد شــاء ديكارت بنشر رســالته هــذه أن يحرر العقل وأن يطلقه فى فضــاء

ويتناول توفيق الطويل فى كتابه الهام أسس الفلسفة « منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته » ويعرض منهج ديكارت وقواعده الأربعة التى تلافى بهـا النقص فى منطق أرسـطو القياس ويعرف فى الباب الثانى من كتابه « منابع المعرفة وأدواتها » المذهب العقلى فى فلسفة ديكارت ومدرسته[٣٩] . وهـذا ما نجده أيضـا فى كتاب محمد ثابت الفندى الذى افتتح للحوار مع الخضيرى حول الفلسفة الديكارتية . حيث يتناول فى كتابه « مع الفيلسوف » فلسفة ديكارت فى مواضع . فهو يخصص الفقرة (١٥) من كتابه للحديث عن الوجود عند ديكارت ، ويذكر ديكارت فى حديثه عن امكان المعرفة ، وأصل المعرفة ، وأخيرا فى « النزعة التصورية أو المثالية من ديكارت الى هيجل »[٤٠] .

ويتناول أبو ريان ديكارت فى الفصل الرابع من الباب الأول فى كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة وهـو أطول فصول الباب وهو غرض تقليدى لحياته وذكر مؤلفاته وللفلسفة وموضوعها وشروط التفلسف الصحيح والمنهج وقواعده والميتافيزيقا وموضوعاتها[٤١] . كما يشير الى دنكارت عدة اشارات فى مواضع متعددة من كتابه « الفلسـفة ومباحثها »[٤٢] . وبينما نجد العروض السابقة عروض عامة أقرب الى تاريخ الفلسفة نجد محمود زيدان يوظف أفكار ديكارت فى النفس والجسـد بحث فى الفلسـفة المعاصرة[٤٣] بينما تواصـل نازلى اسماعيل العرض التاريخى لديكارت فى كتابها « الفلسفة الحديثة رؤية جديدة » حيث تعرض فى أربع فقرات : حياته الفكرية ، والتفسيرات المتعددة لفلسفته تحت عنوان « الفيلسوف بلا قناع » حيث تتناول التفسـير الوضعى (وهو اصطلاح مخفف لـمادى) ثم التفسـير الدينى لفلسفته وأخيرا تقدم ما تسميه حقيقة هـذه الفلسفة . وتتناول فى الفقرة الثانية ديكارت باعتباره فيلسوفا للمنهج . والثالثة تتناول فيلسوف التأمل وتتناول فى الفقرة الأخيرة مسألتين : مصادر فلسفة ديكارت حيث تبين أن الغزالى واحد ممن تأثر بهم ديكارت من فلاسفة العرب . والمسـألة الثانية ديكارت فى عصره[٤٤] .

ويعرض محمد عبد الرحمن بيصار فى الفصل الثالث من كتابه تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة لديكارت اعتمادا على ما قدم عنه فى المكتبة العربية حيث ينقل لنــا من المقال فى المنهج صفحات عديدة تتناول حياته وتتناول فلسفته ، الشك واليقين ، النفس والبدن ، الله والعالم الخارجى [٤٥] .

ويستشهد عبد الغفار مكاوى فى كتابه لم الفلسفة ؟ بأقوال مأثورة منها قول ديكارت « ان الفلســفة وحدها هى التى تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين ، وانما تقاس حضــارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ولذلك فانه أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاســفة حقيقيين »[٤٦] ويعرض لديكارت عدة مرات فى كتابه ويقدم لنا تعريفا له فى لوحة زمانية بمعالم تاريخ الفلسفة حيث يتناول المفكرون العظام فى « أطلس فلسفى » . وهــذا ما يفعله أيضــا مجدى الجزيرى الذى يذكــر ديكارت عدة مرات فى سياقات مختلفة فى أكثر من كتاب . ويعرض لديكارت فى تناوله للفلسفة الحديثة فى الفصل الثانى من كتابه « مع الفلسفة » . وديكارت لم يكن مجرد مؤسس مذهب فلسفى بل كان فى المقام الأول رائد لثورة من أعظم الثورات الفكرية التى شهدتها الانسانية ، كما يكتب لنا فى « الفلسفة بنظرة حضارية »[٤٨] ويتكرر ذكر ديكارت فى ســياق الحديث عن الفلسفة الحديثة فى كتــاب عبد الحميد حسن « مدخل الى الفلسفة » عندما يعرض للنزعة العقلية . ويقدم صاحبا كتاب « فى الفلسفة : اعلامها ومعالمها » تلخيص موجزا مبسطاً فى حديثهما الذى يتناول ديكارت وفلسفته[٤٩] .

ويعرض محمد باقر الصدر موجز دقيق لنظرية المعرفة الديكارتية فى كتابه « فلسفتنا » ينتقل من الشك الى التوصل لحقيقة التفكير ، الى اثبات وجود الله ويعلق على ذلك موضحا أن الكوجيتو وهو القاعدة الأساسية التى أقام عليها ديكارت مذهبه ويقينه الفلسفى قد نقدها

لابن سـينا[٥٠] . ويقترب من هـذا الموقف ما كتبه سليمان دنيا فى مقـدمة تحقيقه لكتاب ابن سـينا الاشارات والتنبيهات القسـم الثانى[٥١] . ويكتب محمد عبد الله الشرقاوى فى الفصل السابع من كتابه « مدخل نقدى لدراسة الفلسفة » عن المذاهب الفلسفية الغربية فى العصر الحديث متناولا « ديكارت والنزعة العقلية »[٥٢] . ويقدم محمد بدر فى : تاريخ الفلسفة فى المنطق وما بعد الطبيعة ـ الذى ألفه بالانجليزية ونقله للعربيـة حسن حسـن » ـ عرضا تقليديا لديكارت وأفكاره[٥٣] .

ويتناول محمود حمدى زقزوق ـ الذى كتب أكثر من دراسـة مقارنة بين ديكارت والغزالى ـ فلسفة ديكارت فى كتابيه دراسات فى الفلسفة الحديثة حيث يخصص الفصل الثالث لديكارت ومشكلة الشك . ويتناوله ثانية فى الفصل الثانى من القسم الثانى من كتابه « تمهيد للفلسفة » فى حديثه عن المذهب الثنائى .

ويرى حسـن حنفى أنه اذا كان جيـل سـابق قـد نقـل ديكارت لأن العقل هو أعدل الأشـياء قسمة بين الناس فجيلنا ينقل اسبينوزا لبيان كيفية أعمال العقل فى الاستثناءات التى تركها ديكارت خارج الشك مثل العقائد والكتب المقدسـة ورجال الدين والكهنوت والعادات والتقاليد ونظام الحكم كى نعلم ماذا يكون عليه حال الأمة اذا ما وجه العقل حياتها الخاصـة والعامة ..

هوامش وملاحظات ومراجع الفصل السابع

(١) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٣ ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى الفصل التاسع ص ١٠٤ – ١٢٠ للهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧

(٢) اميل برييه : تاريخ الفلسفة الجزء الرابع ، القرن السابع عشر ، الفصل الثالث ترجمة جورج طرابيشى دار الطليعة بيروت ١٩٨٣

(٣) اندريه كريسون ديكارت ترجمة تيسير شيخ الأرض دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٦ ، وترجمة ثانية للدكتور حسن شحاته سعفان سلسلة الألف كتاب مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١.

(٤) اندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات ١٩٨٢ الفصل الثاني من القسم الأول .

(٥) المرجع السابق الفصل الثالث من القسم الأول .

(٦) المرجع نفسه : الفصل الثانى ، القسم الثانى ص ١٨٩ – ١٩١.

(٧) المرجع نفسه : الفصل الرابع من القسم الثانى ص ٢٧١ – ٢٧٣

(٨) ستيوارت هامبشير : عصر العقل الفصل الرابع ص ٦٦ – ١١٠ ترجمة ناظم الطحان ، وزارة الثقافة السورية دمشق ١٩٧٥

(٩) اه و. بن : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥٨ الباب الثانى ص ٥٣ – ٩٠

(١٠) اندره روبينه : الفلسفة الفرنسية ترجمة جورج يونس سلسلة ماذا أعرف – منشورات عويدات بيروت – الفصل الثانى ص ٥٤ – ٦٧

(١١) جان فال : الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر . ترجمة فؤاد كامل دار الكاتب العربى . القاهرة الفصل الأول ص ٥ – ٤٢

(١٢) هنرى توماس : اعلام الفلسفة وكيف نفهمهم ترجمة متري أمين دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٤ ص ٢١٣ — ٢٢١

(١٣) هنرى توماس ودانالى توماس : تراجم لاعلام الفلسفة الغربية ، ترجمة محمد بدران ، عثمان نويه ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ الفصل السابع ص ١٢٠ — ١٣٤

(١٤) كرين كرينتون : تشكيل العقل الحديث ، الحركة العقلانية ص ١٢٣ — ١٦٦ ترجمة شوقى جلال ل عالم المعرفة الكويتية .

(١٥) ول ديورانت : قصة الفلسفة من أفلاطون الى ديوى ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، دار المعارف بيروت ١٩٦٦

(١٦) ول ديورانت : قصة الحضارة جـ ٣٠ بداية عصر العقل ، الفصل (٣٣) ص ٣٢٠ — ٣٣٧ ترجمة محمد على أبو درة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(١٧) ول ديورانت : قصة الحضارة جـ ٣٤ ، الفصل الحادى والعشرين ، ترجمة محمد على أبو درة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٤

(١٨) المرجع السابق ص ٧٥

(١٩) المرجع السابق ص ٧٦

(٢٠) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، نهضة مصر ١٩٦٩ ص ١٣٩

(٢١) المرجع السابق ص ١٥٤ — ١٩٧ وما بعدها .

(٢٢) جاك شارون : الموت فى الفكر الغربى ، الفصل الثانى عشر ص ١١٩ — ١٢٤ ، ترجمة كامل يوسف ، عالم المعرفة الكويتية ١٩٨٤

(٢٣) سارتر : المادية والثورة ، الجزء الخامس من مواقف ترجمة عبد الفتاح الريدى ، منشورات دار الآداب بيروت ١٩٦٥ ، ص ٩٣ — ٩٤

(٢٤) بول هازار : أزمة الضمير الأوربى (١٦٨٠ — ١٧١٥) ترجمة جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوى ، تقديم طه حسين ، دار الشروق ص ١٠١ ، ١٢١ — ١٣٣

(٢٥) المرجع السابق ص ١٣٤ ، ٢١٦

(٢٦) جميس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ترجمة فؤاد كامل مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٣ ص ٨٥ — ٩٦

(٢٧) فرانسوا جرايجور : المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات دار مكتبة للحياة بيروت د•ت• الفصل الرابع ص ٥٢ — ٥٣

(٢٨) ف ا سموس (وجماعة من الأساتذة السوفيت) : الفصل الثالث من موجز تاريخ الفلسفة ، دار الفارابى بيروت ١٩٨ ص ١٦٠ — ١٦٦

(٢٩) مصطفى غالب : ديكارت ، دار مكتبة الهلال بيروت ١٩٨٢ فما كتبه فى صفحة ١٥ موجود فى ص ١٧ ، ص ٢٥ وما كتبه عن الله ص ٩٩ — ١٣٣ مكرر صفحات ١٥٩ — ١٦١

(٣٠) فلسفة ديكارت تنطلق من العقل الذى يسبر أغوار المعرفة والعلم ويشع بنوره الشعشعانى فى عالم السموات والأرض ص ٥

(٣١) د• مهدى فضل الله • فلسفة ديكارت ومنهجه نظرة تحليلية نقدية ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ ص ٦

(٣٢) المرجع السابق صفحات ١٧٨ — ١٨٠

(٣٣) د• رواية عبد المنعم عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلية ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥ ، مقدمة د• أبو ريان للكتاب •

(٣٤) د• موسى الموسوى : فلاسفة أوربيون من ديكارت الى برجسون ، دار المسيرة بيروت ١٩٨٠ ص ٧ — ٢٣

(٣٥) حنا خباز : فلاسفة الأدهار ، مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣ ص ٥٦ — ٦٧ وهذا الكتب الذى يتناول عشرة مفكريين هما زعماء الفلسفة فى كل الأدهار مأخوذ من كتاب حنا خباز : الفلسفة فى كل العصور ، مطبعة الشمس ، القاهرة ١٩٣٣ ص ١٦٦ — ١٧٩

(٣٦) د• محمد غلاب : المذاهب الفلسفية العظمى فى العصور

الحديثة . مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، دار احياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٨ ص ٥٦ ــ ١٠٢.

(٣٧) عباس محمود العقاد : ديكرت والفلسفة الحديثة ، مجلة الكتاب ، القاهرة المجلد ٩ ١٩٥٠ ص ٢٩٥ ــ ٣٠٢

(٣٨) عادل الغضبان : رينيه ديكارت دراسة بمجلة الكتاب القاهرية ، المجلد ٩ علم ١٩٥٠ ص ٢٩٣ ــ ٢٩٥

(٣٩) د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية القاهرة ص ١٤٧ ــ ١٥٢

(٤٠) د. محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٠ ص ١١٤ ــ ١١٨ ، ١٤٣ ــ ١٦٩ ، ١٧٦ ــ ١٨٦.

(٤١) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفلسفة الحديثة ، الباب الأول ، الفصل الرابع ، دار الكتب الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩ ص ٥٦ ــ ٩٠

(٤٢) د. محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية ط ٣ الاسكندرية ١٩٧٤ ص ١٦ ، ٥٧ ، ١١٩ ــ ١٢٠ ، ١٥٠ ــ ١٥٢ ، ١٦٥ ــ ١٧٢

(٤٣) د. محمود زيدان : فى النفس والجسد ، بحث فى الفلسفة المعاصرة .

(٤٤) نازلى اسماعيل : الفلسفة الحديثة رؤية جديدة ، مكتبة الحرية الحديثة ، جامعة عين شمس القاهرة ١٩٧٩ الفصل الثانى ص ٧٣ ــ ١٣٧

(٤٥) د. محمد عبد الرحمن بيصار : تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٧٢ الفصل الثالث ص ٥٠ ــ ١٠٢

(٤٦) د. عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ؟ منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٨٠ ص ٧ — ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠ وص ١٥٢ — ١٥٣.

(٤٧) د. محمد مجدى الجزيرى : مع الفلسفة . مكتبة ممدوح للطباعة د.ت ص ٨٦ — ٨٧

(٤٨) د. محمد مجدى الجزيرى : الفلسفة بنظرة حضارية . مكتبة ممدوح للطباعة طنطا ١٩٨٣ ص ١٤٧ — ١٥٤

(٤٩) عبد الحميد حسن : مكتبة سعيد رأفت ، عين شمس القاهرة ١٩٧٧ ، الفصل الثالث ص ١٧٤ — ١٨٠ ، ٢٣٦ — ٢٣٩

(٥٠) محمد باقر الصدر : فلسفتنا ط ٣ دار الفكر بيروت ١٩٧٠ انظر صفحات ١٠٤ — ١٠٨ حيث يعرض لنظرية المعرفة الديكارتية .

(٥١) د. سليمان دنيا : مقدمة تحقيقه كتاب ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، القسم الثانى ، دار المعارف بالقاهرة ، المقدمة صفحات ٢٨ — ٨٠

(٥٢) د. محمد عبد الله الشرقاوى : مدخل نقدى لدراسة الفلسفة ، مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٨ ، الفصل السابع ص ١٣٥ — ١٤٣ ، ١٤٩ — ١٥١

(٥٣) محمد بدر : تاريخ الفلسفة فى المنطق وما بعد الطبيعة نقله للعربية حسن حسين ، المطبعة المصرية ص ١١٧ — ١٣٢

(٥٤) د. محمود حمدى زقزوق : دراسات فى الفلسفة الحديثة ، دار الطباعة المحمدية ١٩٨٨ الفصل الثالث ص ٥٧ — ١٤٠

(٥٥) د. محمود حمدى زقزوق : تمهيد للفلسفة ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٦ الفصل الثانى من القسم الثانى مبحث الوجود المذهب الثنائى : ديكارت ص ١١٢ — ١٢٢

الفصل الثامن

ديكارت والفلاسـفة العرب

الفصل الثامن

ديكارت والفلاسفة العرب

مقدمة :

تزداد حيرة الباحث من تلك المقارنات الكثيرة التى تعقد بين ديكارت الفيلسوف الفرنسى مؤسس الفلسفة الحديثة وبين غيره من الفلاسفة السابقين عليه . فقد انتشرت تلك الظاهرة فى فكرنا المعاصر وازدادت بشكل لم يسبق له مثيل لدى كثير من الباحثين الذين يتوهمون أن دورهم يقتصر على محاولة اقتناص فكرة من هنا تتفق وفكرة من هناك ، أو أن هناك رأيا قال به فيلسوف قديم سبق به فيلسوفا حديثا . وكأن مهمتنا فقط هى التهميش على الفكر الغربى ورده الى أصول اسلامية أخذ عنها . وهى ظاهرة لم نصادفها لدى الفلاسفة المسلمين الأوائل الذين تعددت علاقاتهم بالفكر السابق عليهم فى تمثل وتعمق ما جاء به من آراء ونظريات ، ثم مناقشتها والاضافة اليها وتطويرها واستخدامها فى مجالات تتجاوز المجالات التى اقتصر عليها أصحاب هذا الفكر . فقد أخذوا عن اليونان أفكارهم فى : الطبيعة والمبدأ الأول والمحرك الذى لا يتحرك وصاغوها فى نظرياتهم عن الوجود وواجب الوجود وممكن الوجود وتحدثوا عن مراتب الوجود والجوهر والعرض والجزء الذى لا يتجزأ فى اطار حديثهم عن قدم وحدوث العالم وتوفيقهم بين العقل والوحى ، وهى مجالات تجاوزت ما هدف اليه فلاسفة اليونان ، أى انهم تعاملوا مع أفكار وليس مع أشخاص ومن هنا لا نجد لديهم تلك النزعة فى ربط أفكار فيلسوف عربى بنظيره اليونانى السابق عليه تلك الظاهرة التى انتشرت بيننا الآن ومن هنا تميزوا علينا وقدموا لنا فلسفة اسلامية عربية متميزة .

ان الفكر الفلسفى تراث انسانى متكامل يبنى فيه اللاحق ويكمل ما بدأه السابق فى حوار خلاق بين الأفكار المختلفة . الا أن ارجاع أفكار وفلسفات معينة لأصول سابقة عليها والجزم بانها المصدر الأساسى لهذه الفلسفة أو تلك فهى مسألة تجاوزها العلم وأصبحت علاقة التأثير احدى مخلفات المنهج التاريخى التى لا تقوم على التحقق العلمى . وتختلف مسألة التأثير والتأثر عن الاشارة الى وجود تشابه عقليا أو لفظيا . فالتحقق العلمى من مسألة التأثير والتأثر يحتاج الى كثيرا جدا من الأدوات التى قد لا يمتلكها من يلقى بهذه الأحكام السريعة . ولدينا أمثلة كثيرة تكاد تمثل تيارا قويا لدى باحثينا تميل الى الربط بين الفلاسفة العرب والمسلمين والفلاسفة الغربيين المحدثين مؤكدا أسبقية لغوائل وأنهم مصدر أفكار المحدثين : فأفكار هيوم Hume فى العلية أساسها الغزالى وأفكار ديكارت فى : الشك والمنهج وتمايز النفس عن البدن ترجع الى غيره من الفلاسفة العرب حتى كاد الرجل أن يقول بما جاء لدينا من أفكار ، لقد ازدادت المؤثرات الاسلامية فى فكر ديكارت بحيث أصبحت لا تشمل الفلاسفة والعلماء والصوفية والمتكلمين فحسب بل أيضا الصحابة وآل البيت . وقبل أن نعرض لهذه المقارنات التى تربط بين أبى الفلسفة الحديثة والفلاسفة العرب مناقشين ومحللين كل من طبيعتها وأسبابها وغاياتها سوف نسعى لتحديد البداية التاريخية لهذه الظاهرة وكيف نشأت ، حيث هنا كما فى كثير من عناصر الدرس الديكارتى فى الثقافة العربية المعاصرة هناك عودة الى الفكر الغربى الذى يسعى بعض باحثيه الى بيان علاقة ديكارت بالفكر الوسيط السابق عليه حيث يربط جيلسون وكواريه بينه وبين أوغسطين بل هناك أيضا من يعود ببعض أفكاره الى أفلاطون(1) .

قدم بعض أساتذة الجامعة الأهلية القديمة من المستشرقين فى دروسهم الفلسفية عرضا للمذاهب المختلفة وانطلاقا من خلفياتهم الاستشراقية والمامهم ببعض كتابات الفلاسفة المسلمين التمسوا لها ما يماثلها لدى غيرهم من فلاسفة الغرب المحدثين . ويقابلنا فى البداية

لويس ماسينون الذى كان مولعا بعقد مثل هـذه المقارنات ففى محاضراته عن « تاريخ المذاهب الفلسفية فى الجامعة الأهلية » يقارن ديكارت بنصير الدين الطوسى فى حديثه عن تاريخ الاصطلاحات الرياضية فى المحاضرة السادسة(٢) ، ويعود فى المحاضرة العشرين للقول لأن حقيقة الانسان هى الروح كما قال النظام وهـذا عين مذهب ديكارت(٣) وقد تابعه فى ذلك محمد عبد الهادى أبو ريدة فى دراسته عن النظام ولبراهيم مدكور فى الجزء الثانى من كتابه « الفلسفة الاسلامية منهجا وتطبيقا حيث شبه ديكارت بالنظام(٤) وكما فعل ماسينيون فعل جلارزا المستشرق الأسبانى الذى تولى التدريس بالجامعة القديمة من عام ١٩١٤ — ١٩٢٠ وانعكست هـذه المقارنات — ولن كانت فى حدود الأفكار — فى أول دراسـة فلسفية نال بهـا صاحبها الدكتوراة من الجامعة الأهلية وهى دراسـة « التصوف والأخلاق عند الغزالى » التى قدمها زكى مبارك فقد قارن فى للباب الثالث عشر منها بين الغزالى والمحدثين وتوقف طويلا أمام مقارنته بديكارت : فأقرب الفلاسـفة شبها بالغزالى هو ديكارت » ... ويعى زكى مبارك الفرق بينهما جيدا « فالغزالى خرج من شكه بطريقة لا تصل بأحد الى يقين خرج من شكه بنور الله ونور الله هـذا لا يعرفه العلم حتى يضمه الى ما لديه من أصول .. ومادام الغزالى لم يرجع عن شكه هـذا بنظم دليل وترتيب كما قال فمن العبث أن يستعين بالعقل والمنطق ليخرج من ظلمات الشكوك . وهـذا يناقض ما فعله ديكارت للخروج من شكوكه ... وكذلك كان الغزالى سـببا لخمود الفلسفة فى الشرق بينما كان ديكارت سـببا لنهوضها فى الغرب »(٥) .

وأثارت العلاقة بين ديكارت والغزالى كثيرا من المناقشات بين خريجى الدفعة الأولى من طلاب الفلسفة بالجامعة المصرية (الحكومية) ، وكثرت المقالات بين مختلف الأطراف فى الدفاع عن هـذه القضية وتأكيدها ، أو رفضها والبحث عن فيلسوف آخر يكون أكثر قربا من ديكارت . لقد بدأ محمد ثابت الفندى — متابعا فى ذلك زكى مبارك — مقارنة الغزالى بديكارت على الأسس التالية :

١ – أن المقال فى المنهج الذى ألفه ديكارت ليبين للناس الطريق (المنقذ من الضلال) شبيها بما يقدمه الغزالى فى منقذه الذى يعد منهجا Methode ولنا فى قول الغزالى أن الشكوك هى الموصلة لليقين أقوى مبرر لهذه التسمية .

٢ – ان بواعث الشك لديهما واحدة ، بل أن مسألة مقارنة اليقظة بالأحلام قد قال بها الغزالى أيضا .

٣ – بحث كل منهما عن اليقين وقد وجده ديكارت فى الكوجيتو والغزالى فى نور الله مفتاح أكثر المعارف[٦] .

ويرد عليه محمود الخضيرى بصحيفة الجامعة متناولا مقارنة ديكارت بالفلاسفة العرب ، وهل المقارنة بينه وبين الغزالى ممكنة . ويتناول العلاقة بين ابن سينا وديكارت . ويرى الخضيرى ان منهج ديكارت لم يسبقه اليه أحد فى الشرق ولا فى الغرب ذلك لأن هذا المنهج تطبيق موفق للرياضيات على مناحى الفكر ، ويرى أن شك ديكارت يختلف عن شك الغزالى ، وبعد بيان اختلافهما يعقد لنا مقارنة بين ديكارت وابن سينا[٧] ونجد هذه المقارنة ثانية فى مقدمة ترجمته للمقال فى المنهج . ثم يرد الفندى ثانيا مؤكدا تشابه ديكارت والغزالى ويطلق على الرد الخضيرى مرة أخرى وهكذا تحفر فكرة المقارنة مجرى عميقا فى الكتابات العربية وتستمر بأشكال متعددة لدى كثير من الباحثين . وتمتد لتشمل غالبية الفلاسفة العرب فأصحاب الاتجاه المادى العقلانى يربطون ديكارت بابن رشد كما نجد لدى حسين مروة الذى يشير الى ذلك فى النزعات المادية فى الفلسفة الاسلامية[٨] . ويشير بعض الأساتذة المغاربة مثل الحبابى لديكارت وقوله العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس حين يتناول فلسفة ابن طفيل[٩] .

ولا تتوقف المقارنة بين ديكارت من جهة والغزالى وابن سينا من جهة أخرى عند رائد الدراسات الديكارتية وصاحب الجوانية بل تتسع مقارنة ديكارت بغيره من الفلاسفة المسلمين كما نجد ذلك فى كتبه

المتعددة . ففى يوميات جوانيه يخبرنا بوجود وجوه للشبه كثيرة بين ديكارت وحجة الاسلام[١٠] وفى العدد الذى خصصته مجلة الثقافة فى ذكرى ابن سينا يقدم لنا بحثا مقارنا (بين انية ابن سينا وكوجيتو ديكارت) تلك المقارنة التى تتكرر فى بحث الدكتورة تريز اندروات أستاذة الفلسفة العربية فى جامعة جورجتان بواشنطن[١١] . وبالاضافة لهذه المقارنة بين ديكارت والغزالى وابن سينا يواصل عثمان أمين مقارناته الديكارتية فى كتاب « شخصيات ومذاهب فلسفية » حيث تتفق القاعدة الثالثة من قواعد منهم ديكارت مع الفارابى[١٢] . ويتناول نظرية ديكارت فى الحرية فى كتابه « رائد الفكر المصرى » مقارنا اياها بما جاء لدى الأستاذ الامام فى رسالة التوحيد[١٣] . وهذا ما نجده أيضا فى عرض عثمان أمين للتأملات فى الفلسفة بالعدد الأول من تراث الانسانية « فقد تجلى أثر هذه الفلسفة [الديكارتية] عند الأستاذ الامام فى السنوات الأولى من هذا القرن »[١٤] .

ونعرض فى الفقرات القادمة للكتابات التى تناولت علاقة ديكارت بالغزالى وابن سينا وفلاسفة العرب المسلمين ثم للدراسات التى تناولت فلسفة ديكارت وأفكاره المختلفة بالمقارنة مع بعض ما جاء فى علم الكلام والتصوف والعلماء والرياضيين العرب من آراء ونظريات.

اولا — ديكارت والغزالى :

لازلت مستمرة الدراسات التى تعقد للمقارنة بين الغزالى وديكارت منذ كتب زكى مبارك يقارن بينهما حتى اليوم . الا ان الدراسة الأساسية التى كتبها محمود حمدى زقزوق « المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت » — وهى نفس موضوع رسالته للدكتوراه بالألمانية[١٥] — هى أوفى ما كتب فى هذا المجال ويهدف زقزوق من كتابه كما يخبرنا الى :

أولا : بيان مدى تطابق أفكار كل من الغزالى وديكارت فيما يتعلق بالشك المنهجى وفى النتائج التى خرج بها كل منهما .

ثانيا : الدعوة الى اعادة النظر فى الحكم على الغزالى الذى قيل عنه انه هدم للفلسفة فى الشرق بينما احيا ديكارت الفلسفة فى أوربا فى العصر الحديث . ويرى أن الغزالى لو كان قد فهم جيدا لكان له تأثير ايجابى فى مسار الفكر الاسلامى يوازى تأثير ديكارت فى الفلسفة الحديثة[١٦] .

ولتدعيم رأية يشير الى الأستاذ المؤرخ التونسى عثمان الكعاك الذى اكتشف فى مكتبة ديكارت ترجمة كتاب « المنقذ من الضلال » وقد وضع خط تحت عبارة « الشك أول مراتب اليقين » وكتب على الهامش « يضاف الى منهجنا » ويضيف أن هذا ما أكده الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة[١٧] . ويشير أيضا الى كتاب سلفادور غومث نوجالس « الفلسفة الاسلامية وتأثيرها الحاسم فى فكر الغرب أثناء العصور الوسطى » الذى ترجمه عثمان الكعاك[١٨] . والذى يوضح فيه صاحبه تأثيرها الميتافيزيقا الاسلامية فى أوربا ويبين أن كتاب المنقذ من الضلال للغزالى قد ترجم منذ عهد مبكر الى اللاتينية وان عبارة الغزالى « الشك أول مراتب اليقين » صارت عند ديكارت le doute est le premier pas Vers la certitude
وهو يقصد من وراء الكشف عن تأثر ديكارت بالغزالى أن يكون ذلك دافعا لنا الى نهضة فلسفية جديدة[١٩] . وهو يرى أن ما بين الغزالى وديكارت من وجه شبه لا يقتصر فقط على منهج الشك بل يتعداه الى نطاق أوسع وأعمق ، وهو أهمية هذا الشك المنهجى فى تأسيس فلسفتها وهو موضوع لم يلتفت اليه أحد من الباحثين حتى الآن . وقد كتب زقزوق عدة أبحاث فى هذا المجال[٢٠] .

ويبين محمد شريف فى « الفكر الاسلامى منابعه وآثاره » تأثير الغزالى على ديكارت — بل يتجاوز ذلك التأثير كل الفلسفة الحديثة —

ويرى أنه يمكن تقدير فلسفة الغزالى وأفكاره اذا لاحظنا حقيقة مهمة هى أن الغزالى وضع كل الملامح الرئيسية للفلسفة الغربية مبتدئة من ديكارت الى برجسون ويستشهد بأراء هنرى لويس Henry lewis الذى تحدث فى كتابه « تاريخ الفلسفة » عن احياء علوم الدين « للغزالى فأبرز الى أى مدى أعتمد الفلاسفة الغربيون على آراء الغزالى فى دراساتهم قال : ان هذا المؤلف يحمل العنصر العلمية وطريقة البحث التى ظهرت فيما بعد فى كتاب ديكارت المقال فى المنهج »[31] • ويوضح لنا ان الالتقاء بين أفكار ديكارت وأفكار الغزالى لم يجىء عفوا وانما نتيجة طبيعية لتعرف الأول على أفكار الثانى خلال الترجمات المتعددة[32] • وانهما يتفقان فى بعض الخطوات الفكرية عن الشك[33] ، وان الشك عند كليهما لم يكن للهدم وانما كان وسيلة للمعرفة والوصول الى الحقائق •• وان ديكارت وتلميذه اسبنيوزا يتبعان رأى الغزالى يتعلق بصفات الله وصلتها بذلته[34] •

ويقارن زكى نجيب محمود الغزالى بديكارت وبيكون • لقد عاش الغزالى فى القرن الحادى عشر الميلادى وجاء بعده بأكثر من خمسة قرون أمامان فى أئمة المنهج العلمى هما ديكارت فى فرنسا وبيكون فى انجلترا ومع ذلك فيكاد لا يكون فى منهجهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالى شرطا من شروط النظرة العلمية • ويقارن فى صفحات طويلة الغزالى بديكارت فى المعقول واللامعقول[35] كما فى قوله : « اقرأ للغزالى العبارات الآتية وقارنها بما تعرفه عن أصول المنهج عند ديكارت وبيكون[36] •• ولتمد الى المنهج الديكارتى المعروف فى هيكله وتفصيلاته واقرأ للغزالى عن هذه الخطوات نفسها ، الشك فى المعلومات التى سبق لنا أن حصلناها عن طريق العقل[37] ، لنعد الى تشكك الغزالى وديكارت[38] •• وهكذا رسم لنا الغزالى طريقا للشك المنهجى لا نرى بعده شيئا ننسبه الى ديكارت[39] •

ونجد مثل تلك الاشارات فى كتاب محمد ابراهيم الفيومى الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل »[30] • وهى الدراسة التى

خصصها محمد مبارك لـ « منهجية الشك بين الغزالى وديكارت »[31]
الا أن الموقف المتميز الذى ينبغى أن نشير اليه والذى ينتقل بنا من التأثير بين الغزالى وديكارت الى التشابه بينهما هو الذى يقدم محمد عزيز الحبابى فى « ورقات عن فلسفات اسلامية » . يقول موضحا فى القسم الثالث من كتابه « الى أى مدى أثر الغزالى فى الفكر الأوربى » . لقد وقع شىء بين الغزالى وبعض المفكرين (ديكارت وبسكال) يصعب تسميته (تأثيرا) لكنه تشابه مدهش [32] .
« فالتشابه جلى بين الغزالى وديكارت بالذات فى قضايا منهجية على الخصوص الشك للوصول الى الحقيقة ، وقواعد المنهج » ويخصص فقرة هامة عن ديكارت والغزالى[33] حيث يبين نقاط الالتقاء بين النسقين الديكارتى والغزالى ، وان المقارنة بين الغزالى وديكارت للتى تتكرر كثيرا وللتى تستحق أن ينظر اليها نظرة متمعنة هى قضية الشك .. ان التشابه (التأثير ؟) بين الغزالية والديكارتية جلى لا مراء فيه من حيث منهج الشك الذى يقرب بين النسقين ويجعلهما يهدفان معا الى تحقيق غاية تقربهما بقدر ما تبتعد عنهما[34] وان نقاط الإتفاق بينهما أكثر من نقاط الاختلاف .

وهذا الموقف نجده أيضا فى الدراسات التى تناولت ديكارت وابن سينا والتى نعرض لها فى الفقرة القادمة وللتى ركزت على التشابه بين الفيلسوف ليس فى الشك ولكن فى اثبات وجود وتمايز النفس .

ثانيا : ديكارت وابن سينا .

تتجاوز المقارنات التى تعقد بين ديكارت والفلاسفة العرب المسلمين مسالة التأثير الشخصى الى بيان أسبقية وتأثير الحضارة العربية الاسلامية على الغرب . وفى دراسة تحمل عنوان من هذا النوع « أثر العرب والاسلام فى للنهضة الأوربية » يبين الدكتور

ابراهيم مدكور هـذا الأثر فى الفلسفة من خلال أفكار رئيسية مثل : للوجود والمـاهية ، النفس وغيرها « فالتفرقة بين الوجود والمـاهية من الأفكار الاسـلامية الخالصة صادف نجاحا لدى اللاتين ويرجع ذلك الى صلتها بفكرة الالوهية والتعويل عليها فى البرهنة على وجود الله ... فالوجود ليس جزء من ماهية الشىء اللهم الا بالنسبة لله » .. ويرى مدكور أن ذلك يذكرنا بالدليل الانطولوجى عند ديكارت[٣٥] . ويبين أن النفس عند ابن سـينا وحقيقتها وخلودها كان لها صدى لدى كثير من المفكرين المسيحيين خاصـة برهان « الرجل المعلق » الذى مهد دون نزاع لفكرة الكوجيتو الديكارتية[٣٦] . وحين يتحدث ـ فى الجزء الأول من كتابه « فى الفلسفة الاسلامية » ـ عن الرجل الطائر أو المعلق فى الفضـاء يبين أن برهنة ابن سينا كبرهنة ديكارت قائمة على أن الادراكات المتميزة تستلزم حقائق تصدر عنها وان الانسـان قد يستطيع أن يتجرد من كل شىء اللهم الا من نفسـه التى هى عماد شخصيته وأسـاس ذاته وماهيته[٣٧] . ويقارن بين برهان ابن سينا وما جاء فى التأملات من حديث عن الكوجيتو وبعد أن يعرض لبرهنة ديكارت يبين أن القارىء لا يجد صعوبة فى أن يدرك وجود الشـبه بينهما وبين البرهنة للسـيناوية[٣٨] .

ويوجه اللوم الى غيره من الباحثين الذين لم يدركوا هـذه الصلة مثل ليون بلنسـية Blanchet الذى استطاع فى سعة وتفضيل جديرين بالاطراء بيان الأفكار التى سبقت الكوجيتو الديكارتى ومهدت له فى les antécédents historiques du « je pense donc je suis » غـير أنه فاتـه أن يشـير الى الصـلة بينـه وبـين برهـان الرجل الطـائر[٣٩] . بينما حـاول المسـتشرق الايطـالى فورلانى Fourlani أن يتلافى هـذا النقص فكتب فى مجلة Islamica فصلا عنوانه « ابن سـينا والكوجيتو الديكارتى » يرجح فيـه أن ديكارت لم ينتبه الى ابن سـينا عن طريق جيوم الأفرنى فقط بل اهتدى اليه أيضـا فى ثنايا مؤلفات روجر بيكون . وسـواء أوفق

ديكارت على ابن سـينا مباشرة أم من طريق غير مباشر فكل الدلائل قائمة على أن برهان الرجل الطائر جديرا بأن يعد بين الأفكار التى سبقت الكوجيتو الديكارتى ومهدت له كما يرى ذلك أيضا جيلسون[٤٠].

ويتناول مدكور فى الفصل الرابع من كتابه موضوع النفس وخلودها عن ابن سـينا ويعرض للصلة بين الجسم والنفس مبينا أن فسيولوجيا ابن سـينا قد امتدت الى التاريخ الحديث وفى هـذا ما يربطها بالفسيولوجيا التى نراها فى كتاب انفعالات النفس لديكارت فابن سـينا ممهد للفسيولوجيا السيكولوجيا عند ديكارت[٤١] فالروح الذى قال به لا يكاد يختلف عن الروح الحيوانى لديكارت ، والقلب عند الفيلسوفين مبعث النشـاط الحيوانى ومركز القوى النفسـية فالانفعال الوجدانى وليـد تغيرات فى حركات القلب ونتيجة تفاعل خاص بين العقل والجسم[٤٢] وهكذا كلما أمعنا فى دراسة علم النفس السينوى لمسـنا وجوه شبه والتقاء بينه وبين بعض النظريات الديكارتية فابن سـينا ببرهان الرجل المعلق فى الفضـاء يسبق الكوجيتو ويمهد له وبتفرقته بين الجسم والنفس يضع أساسا لثنائية ديكارت وقسمة الجوهر الى مادة وروح ، ويهيىء أخيرا ببحوثه الفسيولوجية لفكـرة الروح الحيوانى وللوسـائل الأخرى التى شـاء ديكارت أن يحل بها مشكلة الصلة بين الجسـم والنفس .

ونفس هـذا الموقف نجده فى اشـارة سريعة فى مقدمة تحقيق محمد ثابت الفندى لرسـالة ابن سـينا « فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها »[٤٣] ولدى محمود قاسم فى حديثه عن براهين ابن سـينا على وجود النفس حيث يقارن بينه وبين ديكارت فى الفقرة السابعة من الفصل الأول من كتابه دراسـات فى الفلسفة الاسلامية[٤٤] كما يتناول جميل صليبا فى المحاضرة الخامسة من كتابه « من أفلاطون الى ابن سـينا : محاضرات فى الفلسـفة العربية » نظرية النفس عند ابن سـينا . ويعرض لفكرة الرجل المطلق فى الفضاء « ويرى أنها

من بين الأفكار التي سبقت للكوجيتو الديكارتي وفى حديثه عن « نظرية ابن سينا فى السعادة » المحاضرة السادسة بين أن رأى ابن سينا فى اللذة شبيه برأى ديكارت[46]. وهذا ما يظهر لدى أستاذه الفلسفة العربية بجامعة چور جتاون تريزان دورارت التى تحاول مقابل انكار البعض قيمة الفلسفة العربية القاء نظرة على بعض النصوص عند ابن سينا وديكارت لتأكيد قيمة الفلسفة العربية وسبب اختيار ابن سينا لأنه « ليس شارحا لأرسطو » وديكارت لأنه كان حريصا على تمييز نفسه ورفض الخلفية الاسكولائية التى تربى عليها ومن هنا جاءت المقارنة بينهما ، وهى تركز على قضية العقل والجسم ، أو النفس والبدن اعتمادا على باب النفس من الشفاء والمقال فى المنهج والتأملات وترى ان كل من ابن سينا وديكارت حاول اثبات تمايز النفس عن البدن وتلك هى قضيتها الأولى[47] محور بحثها .

ويفيض سليمان دنيا فى بيان العلاقة بين ديكارت وابن سينا بل والغزالى أيضا انطلاقا من رغبته فى رد الفلسفة الحديثة الى أصولها لدى القدماء ، وهو يرى أن ديكارت يوافقه فى ذلك تمام الموافقة[48] ويستشهد بفقرة طويلة من التأملات بين فيها ضرورة ايجاد منهج لبيان الحجج القديمة لاثبات وجود الله ، وتأكيد فكرته الأساسية من أن ما فى الفلسفة الحديثة (وهى هنا فلسفة ديكارت) موجودا لدى القدماء الفلاسفة المسلمين » يعرض لموضوع الشك خاصة الغزالى . ويعرض بعد ذلك للكوجيتو أو ادراك المرء لوجوده ليبين سبق ابن سينا لديكارت فى ذلك[49] ويقارن بينهما مقارنات طويلة ، فالانسان يدرك نفسه بالبداهة عند كل منهما مع فرق ضئيل بين طريقتهما فى اثبات هذه الحقيقة ، ويعرض لاثبات ديكارت لوجود الله ويبين أنه يلتقى مع ابن سينا فى امكان اعتبار النفس وحدها طريقا لاثبات الاله[50] ويرى أن ذهاب ديكارت الى أن وجود الجوهر منحة من الله شبيه بما ذهب اليه ابن سينا فى هذا الشأن[51]

ويتحدث سليمان دنيا بعد ذلك عن ديكارت وكأنه أحد الوعاظ

والقديسين وأولياء الله الصالحين • بشكل يذكرنا بما كتبه طه حسين عن ديكارت في كتابه « من بعيد » ، وان كان الفرق شاسعا بين ما كتبه عميد الأدب العربي ووكيل أصول الدين ، فالعميد يسخر من تلك الصورة الساذجة التي تقدم لديكارت بينما الوكيل على قلة ما قرأ عن ديكارت – كما يخبرنا – يرى فيه بجوار الجانب الفلسفي جانب يتلهف الى ملء قلوب الناس بالأمل في حياة أخرى بعد الموت • ويحس فيه حرارة العاطفة ورغبة في هداية الناس ، هنا نرى كيف ننتقل بفيلسوف العصور الحديثة والعلم الحديث صاحب قواعد لهداية العقل الى قديس طيب يهدف الى هداية الناس ، كلامه أشبه بكلام مؤمن عميق الايمان منه بفيلسوف متشكك[٥٢] •

ونجد مقابل هـذا العدد الوفير من الدراسـات التي – اهتمت بمقارنة ديكارت بابن سـينا – بعض الباحثين الذى رفضوا الانسياق الى اغراء مثل هـذه المقارنة وسلوك هـذا المسلك الوعر • فقد رفضت زينب الخضيرى في كتابها « ابن سينا وتلاميذه اللاتين » أن تنتقل من تشابه بعض قضايا ابن سينا مع ديكارت الى تأكيد تأثيره عليه تقول : قـد أغرانى في بداية بحثى التشابه بين بعض قضايا ابن سينا وقضايا ديكارت ولكننى تراجعت عن ذلك لتقديرى ان ابن سـينا لم يمثل له صدمة فكرية جعلته يقبل عليه محاولا تقييمه كما هو الحال مع جيوم دوفرنى ، كما أنه لم يشكل عند الفيلسوف الفرنسى محورا كما هـو الحال مع القديس توما الاكوينى ••• فقد تبينت بعد أن قطعت شوطا في هـذا المقام ان موقف كل منهما كان مختلف عن الآخر فان سـينا ثار على التراث المشائى الا أنه لم يثر على كل أنواع التراث كافة اذ اسـتبدل التراث الفارسى بالتراث المشـائى ، أما ديكارت فقد لفظ التراث الأرسـطى وقاطع كل تراث فلسفى سـابق أى كانت ثورته شاملة وجذرية تماما من أجل هـذا عدلت عن القيام بهذه المقارنة المغرية بين موقف الشـيخ الرئيس وموقف أبى الفلسـفة الحديثة من التراث[٥٣] •

ويتضح لدى غانم هنا موقفا متميزا يهمنا أن نشير اليه فى تناوله لما نحن بصدده من علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا فهو يحدد لنا منذ البداية فى دراسته التى تحمل نفس العنوان ان جوهر مهمة البحث العلمى رؤية المغايرات والتناقضات والتكاملات وربط كل منها ماضى بما هو قائم أى بالتاريخية الحاضرة وبما سيكون ، فنحن لا نلجأ الى ماضى لنبحث فيه عن حلول لما هو قائم أو لنثبت ابداعا كان أجدادنا سباقين اليه : بل نتوخى الرؤية العلمية الواضحة فىكيفية كون ما سبق جزء لا ينزع عن الكلية التاريخية التىهى حضارتنا • ثم يعرض فى القسم الأول من دراسته لمحاولات الربط بين الفلسفة الحديثة ومفهوم العقل عند ابن سينا ويحاول فى القسم الثانى ايضاح نوعية علاقة جديدة مع ما طوره ابن سينا فى مفهوم العقل حين جعل الوعى أساسا للعقل • ويبين ان فولارنى العالم الايطالى هو أول من ربط مفهوم العقل فى الفلسفة الحديثة والفلسفة ابن سينا • ويعقب جان باكوش فى ملاحظة على ترجمته الفرنسية لكتاب النفس من الشفاء بقوله : « ان هذا هو قول ديكارت المشهور أنا أفكر اذن أنا موجود » ، ومع ان الباحثين لا يذهبان حتى التأكيد بان ديكارت قد اطلع على نصوص ابن سينا ، الا ان فولارنى يميل الى مثل هذا التخمين حين يشير الى سعة اطلاع ديكارت على النصوص اللاتينية التى كتبت فى العصور الوسطى وقد كان كتاب ابن سينا قد ترجم الى اللاتينية •

ويتساءل غانم هل يجوز لنا القول منطلقين مما بين أيدينا من نصوص للشيخ الرئيس انه قال بمنطلق العلم الفلسفى الحديث ، ان كل علم لا يكون علما الا من حيث يعلم انه علم أو بعبارة أخرى ، ان الوعى ، ووعى الوعى فى العملية العقلية هو المنطلق البديهى الأول الذى أرادت الفلسفة الديكارتية ايضاحه ، حين أوضحت العلاقة بين الفكر والوجود ؟ أم كيف نفهم نصوصه اذا لم نقل فيها كما قال غيرنا بانها مجرد برهان عن وجود النفس أو روحانيتها أو خلودها مع العلم

بأنه ليس هناك ما يرغمنا عن الوقوف عند هــذا التأويل ... ثم هل نذهب اذن فى فهم العلاقة القائمة بين الفكر والوجود عند ابن سينا حتى القول بقرب النظرية الديكارتية منها أو مطابقتهما — يقول : « أرى أننا ندخل هنا باب المجازفة ، ولا بأس بذلك اذا ما بقينا على حذر م أى أننا لا نمد جســورا تاريخية ولا نحمل النصوص الا ما نفهمه ناتجا عنها ليس هناك ما يحتم علينا فهم التعقل فى نصوص ابن سينا وكأن التعقيل عملية ايجاد أو ابداع لمــا يتعقل . بل بامكاننا بعد أن نعى بأن مثل هــذا التفكير لم يكن ممكنا الا بعد ديكارت »[٥٤] .

ثالثا — أفكار ديكارت والمتكلمين والصوفية :

ويقــارن الدكتور التفتازانى فى كتــابه « علم الكلام وبعض مشكلاته » بين موقف المعتزلة من العقل وموقف ديكارت . فقد كان المعتزلة يعولون على العقل ويقدمونه على الشرع ، وهم قد أثبتــوا للعقل منزلة عظمى .. ومن الطريف أن المعتزلة لم يقروا بتفاوت العقول وهم قد سبقوا بذلك الفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى قال « العقل السليم هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس » . ويورد نصا للنسفى يبين فيه ايمان المعتزلة بأن الناس سواسية فى العقل « الناس فى العقل كلهم سواء . وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل للعالم صانعا (أبو معين النسفى : بحر الكلام ، مجموعة الرسائل)[٥٥] ، ولا ويرى الأشعرى أن العقل اله للادراك فقط وان الوعى هو مصدر كل معرفة لا يوجب شيئا من المعارف ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا ويرى التفتازانى ان هــذا الرأى يذكرنا بما ذهب اليه ديكارت الذى قرر أن كل شيء يعتمد فى وجوده على الله .

كما يقارن فى كتابه « الانسان والكون فى الاسلام » بين قول ديكارت بالخلق المستمر Création Continuée وبين قول فلاسفة الاسلام ان الله حافظا للعالم أو خالقا له باستمرار كما جاء

لدى ابن حزم الأندلسى فى الفصل ، والكندى فى الرسائل وابن عطاء الله السكندرى فى « التنوير فى اسقاط التدبير »[٥٦] .

ونجد نفس الموقف فى الفصل السابع من كتاب « ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه » مما يبين امتـداد المقارنة بين ديكارت فيلسوف العقلانية وبين الصوفية أصحاب القلوب . يؤكد التفتازانى أن ما يقرره ابن عطاء الله فى تفسير الوجود بالايجاد والامداد يطابق ما قرره ديكارت ومالبرانش فيما يعرف بنظرية الخلق المستمر[٥٧] وفى نفس هـذا الاتجاه يقارن مهدى فضل فى كتابه عن « فلسفة ديكارت ومنهجه » بين الفيلسوف الفرنسى الذى يرى أن الله ضامن كل الحقائق وهو يهب العقل الانسانى الحقائق البديهية الأولى ومحيى الدين ابن عربى فى الفتوحات المكية الذى يقول أن العلم الصـحيح لا يعطيه الفكرة ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم . وان العلم الصحيح انما هو ما يقذفه الله فى قلب العالم وهو نور الهى يختص الله به من شاء من عباده من ملك ورسول ونبى وولى ومؤمن ومن لا كشف له لا علم به[٥٨] .

ولا يكتفى محقق « راحة العقل » للداعى أحمد حميـد الدين الكرمانى بعقد المقارنة بينه وبين الفارابى وابن سينا واخوان الصفا بل يتجـاوز ذلك الى مقـارنته بديكارت . ذلك بان كلا من الداعى الاسماعيلى والفيلسوف الفرنسى قد استعان بمبدأ العلية فى اثبات وجود الله وان كان احدهما يختلف عن الآخر فى التفاصيل التى ينطوى عليها دليله وفى الفكرة التى توجهه . « فقد كانت هـذه الفكرة عند الكرمانى فكرة الوجود وكانت عند ديكارت فكرة الكمال ، ومع ذلك فان مبدأ العلية هو الذى يعمل ويأتى أكله فى الدليل على اثبات وجود الله عند الكرمانى وعند ديكارت »[٥٩] ويستشهد بقول ديكارت أن علة الوجود لأى شىء موجود بالفعل أو لأى كمال لشىء موجود بالفعل لا يمكن أن تكون لا شىء أو تكون شـيئا غير موجود ، كما جاء فى البديهية الثالثة من الردود على الاعتراضات الثانية — لا يكاد يختلف

عما قاله الكرمانى من قبله بقرون طوال وهو انه لا معلول بدون علة ولا موجود الا لذا كان له ما يوجب وجوده •

ويرى أن الكرمانى فى نفى الليسية عن الله كان فيلسوفا يصطنع مبادىء العقل ومناهج النظر لديكارت[٦٠] •

ولا تقتصر المقارنات على الفلاسفة والصوفية المسلمين بل تمتد الى العلماء أيضا فيخصص أحمد سعيد الدمرداش فصلين من كتابه عن الحسن بن الهيثم للمقارنة بين انجازات العالم العربى وانجازات ديكارت فيما يتفقان فى القول بالتحليل ، بل ان ابن الهيثم قد سبق ديكارت — بدليل ما أثبته عالمان من روسيا — فى القول بالهندسة التحليلية وخصص الفصل قبل الأخير من كتابه « نهج ابن الهيثم فى الضوء ينبوع لديكارت ونيوتن » مبينا أثر نظريات عالمنا العربى فى الضوء ومنهجيته التجريبية فيها التى تتفوق على منهجية ديكارت الرياضية[٦١] •

وهذا ما تشير اليه كتابات الباحثين فى تاريخ العلوم عند العرب ، فالعرب استعملوا الرموز الرياضية سابقين ديكارت فى هذا المضمار[٦٢] وفى حل المعادلات سبق للعرب ديكارت[٦٣] • يرى على عبد الله الدفاع الذى كتب كثيرا فى العلوم البحته فى الحضارة العربية الاسلامية ان علماء العرب والمسلمين فى الرياضيات هم الذين وضعوا اللبنات الأولى للهندسة التحليلية التى تنسب للعالم الغربى ديكارت[٦٤]

المستعملة فى الغرب اليوم والتى جاءت ويلاحظ ان علامة الجذر بكتابات ديكارت ما هى الا الجيم العربية التى رمز بها القلصادى لنجذر ولكنها فى وضع رأسى معكوس[٦٥] •

ويعجب ياسين خليل فى دراسته « منطق الحرانى فى التحليل والتركيب » من أن ديكارت لم يذكر فى « مقال عن المنهج » فضل من سبقه فى طريقة التحليل والتركيب • ويرى أن ما توصل اليه ديكارت

فى قواعده الأربع لا يمثل الا النزر اليسير مما أفاض به الحرانى فى مقالته وان مقارنة بسيطة بينهما تشير الى سمو منزلة الحرانى على ديكارت فى منطق التحليل والتركيب وشمولية الفكر الرياضى المنهجى للحرانى على محدودية الفكر الرياضى المنهجى لديكارت(٦٦) • ولتأكيد فضل العالم العربى يقدم ياسين خليل بعض أوجه المقارنة بينهما :

أولا : أن طريقة الحرانى أوسع من طريقة ديكارت فى تفصيل القول فى أنواع المسائل وأصنافها وكيفية ردها الى المسائل الصحيحة • اما قواعد ديكارت فلا تشكل من منطق الحرانى الا جانبا بسيطا •

ثانيا : تشكل طريقة الحرانى منطقا متكاملا لحل المسائل الهندسية وقد توصل الى ضرورة لبرازه وتعليمه من خلال ممارساته الهندسية فى حل المسائل •• أما طريقة ديكارت فليست الا مقترحات تحتـاج الى دعم بالشواهد وهى ناقصة لأنها خالية من قواعد اجراء الحل •

ثالثا : أفاد الحرانى من منطق أرسطو فى كتابته للمقالة وادرك الصلة بين القياس والتركيب من جهة والرد والتحليل من جهة أخرى واشترط الحرانى بالاضافة الى ذلك موافقة التحليل للتركيب منطقيا على الرغم من ظهورهما مختلفين عند المهندسين بسبب اسـتخدامهم أسلوب الاختصار عند اجراء الحل ولكننا اذا تفحصنا مقال فى المنهج لديكارت فاننا سنشعر بخيبة أمل لعـدم ادركه لأهميـة المنطق فى الرياضيات من جهة وانشغاله بأمور لا تمت بصلة الطريقة من جهـة أخـرى(٦٧) •

ويهدف موسى الموسوى فى كتابه « فلاسفة أوربيون من ديكارت الى برجسون » الى بيـان للترابط الفكرى بين الفلسفة الاسـلامية والحديثة وان شئت تأثر الفكر الفلسفى الأوربى الحديث بكثير من التراث الفكرى الاسـلامى ، الأمر الذى غفل عنه مؤرخو الفلسـفة والمعنيون بشؤونها اغفالا تاما لا يغتفر (هكذا) فى كثيرا من الأحيان •

لقد تبنى بعض الفلاسفة الأوربيون آراء ونظرياه للفلاسفة المسلمين ولكن هؤلاء البعض لم يشيروا الى أصل الفكرة لا من بعيد ولا من قريب . وينطلق الموسوى ليعدد هـذه الأصول فى الفصل الأول الذى خصصه لديكارت والذى يحاول فيه أن يرد كل ما جاء به ديكارت الى فلاسفة وصوفية ومتكلمين وعلماء مسلمين يقول : « لقد سبق ابن الهيثم وجابر ابن حيان ديكارت فى طريقته المنهجية كما ان ابراهيم من سنان الحرانى سبق ديكارت فى قاعدة التحليل والتركيب .. كان ما يهمنا كما يقول الموسوى أن يعرف رواد الفلسفة والعلم أن النظرية تلك التى أقامت أوربا وأقعدتها فى القرن السابع عشر الميلادى انبثقت فى المشرق الاسلامى على يد فلاسـفة مسلمين ؟

بل أكثر من هـذا يتحدث عن اثبات وجود الله عن طريق فكرة الكائن اللانهائى ويرى ان الامام على يسبق ديكارت فى هذه الفكرة فقد جاء فى دعاء الصباح للامام على : يامن دل على ذاته بذاته وجاء فى دعاء للامام على بك عرفتك وأنت دللتنى اليك ولولا أنت لم أدر ما أنت » أن المضمون الوارد فى دعاء الامام هو نفس الفكرة التى أقام عليها ديكارت فلسفته الميتافيزيقية ويرى أنه من المؤسف المحزن فى عالم العلم والعلماء أن لا يشـير أحد من الذين أرخو لفلسـفة ديكارت من المسلمين وغيرهم الى أصل الفكرة الديكارتية أو الينبوع الأول لمثل هـذه النظرية(٦٨) .

ويحزننا نحن أيضا اننا لا نستطيع أن نقوم بمثل هذا العمل أى البحث عن جذور هذه العلاقة الفكرية التى يحاول أن يلتمسها كل باحث فى فكرنا المعاصر وكأن مما يشرفنا وجود فكرة من هنا أو عبارة من هناك وردت عرضا لدى أيا من مفكرينا القدامى لدى احد الفلاسفة المحدثين أو انه يقلل من شأن هؤلاء الفلاسفة الذين صاغوا لنا مذاهب فلسفية هى نتاج واقعهم وأصولهم الفكرية أن يكون هناك من قال بشىء قريب منها ، وورود فكرة ما لدى احد الفلاسفة شىء وكون هذه الفكرة لحد لبنات بناء فلسفى ضخم شىء آخر .

وليس هناك بالطبع ما يمنع من وجود مقارنات بين أفكار الفلاسفة المسلمين وغيرهم من المحدثين لكن على الا يغيب عن بالنا الاطار الحضارى الذى يعبر عنه كل منهم من جهة وكيف يعبر عنه هؤلاء الفلاسفة من جهة أخرى أما مسألة التشابهات فلا يمكن التأكد منها فربما كان مصدر كل من الغزالى وديكارت هو سكتوس امبريقوس الذى نقل عنه كل منهم فى الشك أما أن يكون ديكارت أخذ عن الغزالى وكل الفلاسفة العرب فلا يعنى هذا الا انه فيلسوف عربى مسلم جمع بين حجة الاسلام والمعلم الثانى ورائد الفكر المصرى والشيخ الأكبر وغيرهم (٦٥) .

هوامش وملاحظات الفصـــل الخامس

(١) يرى د . عزت قرنى لأن نظرية للتذكر فى منيون انما تظهر لتفسـير المعرفة الرياضية . وهى تعنى اكتشاف افلاطون لما سيسمى فى الفلسفة الأوربية بالمعرفة القبلية . وقد أشـــار بعض للباحثين Mareau الى وجود تشـــابه فى هـــذا الصدد بين ديكارت وافلاطون حيث تظهر نظرية للتذكر عند الأول بصدد المعرفة الرياضية أيضا كما أنها ترتبط عنده بالاعتراف بوجود موجودات ثابتة حقيقية هى موضوع العلم الرياضى . ويوضـــح هـــذا الرأى الذى أبرز التشـــابه بين افلاطون وديكارت . ان نظرية التذكر هى مرحلة على الطريق نحـــو صياغة أفلاطون لما يسـمى باســـم المثل . د. عزت قرنى : مقدمة ترجمة محاورة : مينون « فى الفضيلة لأفلاطون » مكتبة سعيد رأفت بجامعـــة عين شمس ١٩٨٢ ص ٥٨

(٢) لويس ماسينيون : تاريخ المذاهب والمصطلحات الفلســفية ص ١٨

(٣) المرجع الســـابق ص ٥٣

(٤) د . ابراهيم بيومى مدكور : الفلسفة الاســـلامية منهجـــا وتطبيقه جـ ٢ ص ٤١ ، ٤٢

(٥) د . زكى مبـــارك : للتصـــوف والأخـــلاق عند الغـــزالى ص ٣٤٣ : ٣٤٦

(٦) محمد ثابت الفندى : الغزالى ، صحيفة جامعة القاهرة العدد الثانى ديســـمبر ١٩٢٩

(٧) محمود الخضيرى : مقارنة ديكارت بفلاسـفة العرب ، صحيفة جامعـــة القاهرة العدد الثالث يناير ١٩٣٠

(٨) حسين مروة : النزعات المـــادية فى الفلسفة الاســـلامية ط ٤ دار الفارابى بيروت لبنـــان ص ١٥٤

وأيضا كامل زهيرى فيما كتبه عن «المنهج الفكرى عند طه حسين» يقارن بين منهج ابن خلدون ومنهج ديكارت • فنحن نستطيع أن نقول ان ابن خلدون كان ديكارتيا فى منهجه التاريخى (ص ١٤٧) فى طه حسين يعرفه كتاب عصره • دار الهلال القاهرة •

(٩) د • محمد عزيز الحبابى : ورقات عن فلسفات اسلامية دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ١٩٨٨ ص ٥٣

(١٠) د • عثمان أمين : الجوانية ص ٧٥

(١١) تريز اندروات : مشكلة النفس والجسد عن ابن سينا وديكارت مجلة المستقبل العربى ١٩٨٣ (ص ١١٣ — ١٢٦) •

(١٢) د • عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٢٨١

(١٣) د • عثمان أمين : رائد الفكر المصرى ص ١١٥ ، ١٣٨ : ١٣٩

(١٤) د • عثمان أمين : عرض التأملات فى الفلسفة الأولى مجلة تراث الانسانية العدد الأول المجلد الأول •

(١٥) د • محمود حمدى زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت مكتبة الانجلو المصرية القاهرة •

Al Ghazalis philosophie im Vergheich mit Dexcartes . Borg - Verlag Hamlwrg

(١٦) د • زقزوق : المنهج الفلسفى ص ٥

(١٧) المرجع السابق ص ٧

(١٨) سلفادور غومث نوفالس : الفلسفة الاسلامية وتأثيرها الحاسم فى فكر العرب أثناء العصور الوسطى ترجمة عثمان الكعاك ، الدار التونسية للنشر ١٩٧٧

(١٩) د • زقزوق : المنهج الفلسفى ص ٨

(٢٠) د • زقزوق : الشك المنهجى عند الغزالى وديكارت ، عالم الفكر الكويتية ، العدد الثالث ، المجلد الرابع أكتوبر ديسمبو ١٩٧٣ ص ٢٠٥ — ٢٥٠

(٢١) محمد شريف : الفكر الاسلامى منابعه وأثاره ترجمة د • أحمد شلبى ط ٨ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٨٦ ص ١٢١

(٢٢) المرجع السابق ص ١٢٢
(٢٣) المرجع السابق ص ١٢٤
(٢٤) المرجع السابق ص ١٢٥
(٢٥) د • زكى نجيب محمود : المعقول واللا معقول ط ٤ دار الشروق للقاهرة بيروت ١٩٨٧ ص ٣٢٠ — ٣٣٠
(٢٦) المرجع السابق ص ٣٢٠
(٢٧) المرجع نفسه ص ٣٢٢
(٢٨) المرجع نفسه ص ٣٢٤
(٣٠) د • محمد ابراهيم الفيومى : الامام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل ، الأنجلو المصرية • القاهرة ١٩٧٦ ص ١١٢ — ١١٣
(٣١) محمد مبارك : دراسات فى الفكر العربى الاسلامى الوسيط « منهجية الشك بين الغزالي وديكارت » دائرة الشؤون الثقافية العامة وزارة الاعلام بغداد ١٩٨٦ ص ٥٥ — ٦٤
(٣٢) محمد عزيز الحبابى : ورقات عن فلسفات اسلامية ص ١٠٧
(٣٣) المرجع السابق • ص ١٠٩ — ١٣٠
(٣٤) المرجع السابق • ص ١١٤
(٣٥) د • ابراهيم بيومى مدكور : أثر العرب والاسلام فى النهضة الأوربية ط ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٧ ص ١٦١
(٣٦) المرجع السابق ص ١٦٧
(٣٧) د • ابراهيم بيومى مدكور : الفلسفة الاسلامية منهجا وتطبيقا ص ١٤٢
(٣٨) المرجع السابق ص ١٥٢
(٣٩) نفس الموضوع •
(٤٠) المرجع نفسه ص ٥٣
(٤١) المرجع نفسه ص ١٧٥
(٤٢) الموضوع نفسه •

(٤٣) محمد ثابت الفندى : مقدمة تحقيق رسالة ابن سينا في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، القاهرة د . بيانات هـ ٤ ص ٣ ، ٤

(٤٤) د . محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الاسلامية دار المعارف ط ٢ القاهرة ١٩٦٧ ص ١ ــ ٤٦

(٤٥) د . جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا دار الأندلس ط ٣ بيروت ١٩٨٣ ص ١٠٤

(٤٦) المرجع السابق .

(٤٧) تريز اند دورلت ص ١١٤

(٤٨) د . سليمان دنيا : مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا الاشارات والتنبيهات القسم الثانى . ط ٢ دار المعارف القاهرة ص ٢٧

(٤٩) المرجع السابق .

(٥٠) المرجع السابق ص ٦٣ .

(٥١) المرجع السابق ص ٧٦ .

(٥٢) المرجع السابق ص ٧٩ .

(٥٣) د . زينب الخضيرى : ابن سينا وتلاميذه اللاتين مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٨٦ ص ٥١ : ٥٢

(٥٤) د . غانم هنا : علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا ص ٩٥

(٥٥) د . أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٩ ص ١٥٧

(٥٦) د . أبو الوفا التفتازانى : الانسان والكون فى الاسلام دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٥ ص ٥٥ ، ٥٦

(٥٧) د . أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى مكتبة الانجلو المصرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٩١

(٥٨) د . مهدى فضل الله : فلسفة ديكارت ومنهجه دار الطليعة بيروت

(٥٩) د . محمد مصطفى حلمى : مقدمة تحقيق كتاب أحمد حميد الدين الكرمانى راحة العقل . دار الفكر العربى ١٩٥٢ ص ٣٢

(٦٠) المرجع الســابق ص ٣٣

(٦١) أحمد سعيد الدمرداش : للحسن بن الهيثم دار الكاتب العربى القاهرة ، ص ١٢٢ ، ١٤٧

(٦٤) قدرى حافظ طوفان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك دار الشروق ص ١٣

(٦٣) د . على عبد الله الدفاع : العلوم البحتة فى الحضارة العربية الاســلامية مؤسسة الرسالة بيروت لبنان ط ٢ ١٩٨٣ ص ٢٢٣

(٦٤) نفس المرجع الســابق ١٢٥ : ١٢٦

(٦٣) د . على عبد الله الدفاع : اسهام علماء العرب والمسلمين فى الرياضيات ترجمة جلال شوقى دار الشروق ١٩٨١ ص ١١٨

(٦٦) د . ياسين خليل : منطق الحرانى فى للتحليل والتركيب ، مجلة المجمع العلمى العراقى ج ٢ ، ٣ المجلد نيسان ١٩٨٢ ص ٣٠٨

(٦٧) للمرجع الســابق ص ٢٠٩ ٢١٠

(٦٨) د. موسى الموسوى : فلاسفة اوربيون من ديكارت الى برجســون

(٦٩) د . أحمد عبد الحليم عطية : هل ديكارت فيلسوف عربى مسلم ؟ جريدة السياسة السودانية ١٩ ديسمبر ١٩٨٩

الفصل التاسع

الأخلاق الديكارتيــة

الفصل التاسع

الأخلاق الديكارتيـة

مقـــــدمة :

قليلة هى الكتابات الأخلاقية فى العربية عن « أبى الفلسـفة الحديثة » اذا ما قورنت بالجوانب المختلفة فى الفلسفة الديكارتية التى وجدت اهتماما كبيرا من الباحثين حتى ان أهم مؤرخى الاخلاق العرب لم يتناولها بالقدر الملائم ولم يفيض فى الحديث عنها بما يتفق وفلسفة ديكارت[1] ونفس الأمر نجده فى الكتابات الفرنسية والانجليزيه عنـه . فباسـتثناء رسـائله الأخلاقـية التى نشرهـا شـيفاليه ودراسات اميل بوترو واسبنياس A. Espinas وجوهييه Gouhir ومنـار p. Mesnard وهى دراسات قديمة نسبيا[2] وكتاب جون بلم Blom الذى قدم لنا فيه أخلاق ديكارت الفلسفية والسيكولوجية[3] مع مقدمة هامة ١٩٧٨ ، فاننا قلما نجد كتابات أخلاقية فى الفرنسية والانجليزية عنه بحيث يبدو ديكارت وكأنه قليل الاهتمام بهذا المجال « فهو لم يخصص كتابا مسـتقلا فى الأخلاق »[4] وتطرف البعض فى القـول بأنه لم يقـدم نسـقا أخلاقيا ولم يبـدع فى مجـال الأخـلاق . كمـا يرى كوبلسـتون ان ديكارت لم يؤسس علمـا أخلاقيا كاملا فهو لم يكن فى موقف يسـمح له بهذا .. وان قواعد الأخلاق المؤقتة التى قدمها أشـبه ببرنامج شخصى للسلوك وليست مذهبا أخلاقيا[5] . وهـذا ما نجده لدى فرانسو جريجوار فى كتاب المذاهب الأخلاقية الكبرى حيث يرى أن ديكارت كان ميتافيزيقيا عظيم الطاقة ، لكنه لم يكن أخلاقيا مجددا[6] . ويرى أ. و. بن : « ان المؤلف العظيم للمنهج والتأملات لم يسهم بشىء فى الأخلاق ، اذ قنع بأن يؤيد

النتائج العامة للفلسفة اليونانية وهى السمو الضرورى للعقل على على الجسم والروح على الحس »[٧] • ومقابل ذلك نجد هناك بعض الأبحاث والدراسات التى تدور حول فلسفته الأخلاقية • وهى تغرى بالفعل بمغامرة البحث فيها •

وازاء ذلك يجد الباحث نفسه أمام أحد أمرين : فأما أن يعترف بقلة رصيد ديكارت من الكتابة الأخلاقية وندرته ومن هنا لا مجال الحديث عنه كفيلسوف أخلاقى مثل كانت أو بنتام أو مل أو صاحب اهتمامات أخلاقية فهو لم يخصص كتابا للأخلاق وان كان قد كتب بعض أجزاء متناثرة هنا وهناك لا تصلح مذهبا أخلاقيا بل فقط قواعد أخلاقية مؤقتة ريثما ينتهى من عمله النظرى ليتفرغ لتقديم الأخلاق التى تمد عنده قمة العلوم وتاجها أو ـ وهذا هو الموقف الثانى ـ وفيه يسعى الباحث لتلمس الجوانب الأخلاقية المختلفة ويجمع هذه الأقوال لينشىء فيها بناءا أخلاقيا لديكارت الذى تتجاوز فلسفته التأملات والمبادىء ليقدم لنا فى المقال قسما خاصا بقواعد الأخلاق ويخصص رسالة كاملة يغلب عليها الطابع الأخلاقى بالاضافة الى بعض الرسائل التى أرسل بها الى أصدقائه الملكة كريستينا ملكة السويد ، وصديقة شانو السفير الفرنسى لديها والأميرة اليزابيث التى شغلها موضوع الخير والسعادة والفضيلة وطلبت من الفيلسوف أن يكتب لها فى ذلك[٨] • وقد تبنى هذا الموقف عديد من المتخصصين فى الفلسفة الديكارتية •

والحقيقة أن معالجة اخلاق الديكارتية فى العربية على قلتها ، تحمل وجهة نظر أصحابها الى فلسفته ككل من جهة ويظهر فيها بوضوح متابعة الباحثين العرب لشراح ديكارت خاصة جيلسون سواء أقروا صراحة بذلك مثل جميل صليبا[٩] • أو لم يقروا مثل بقية من كتبوا عن الأخلاق عند ديكارت • فهذه الكتابات لا تظهر جدة واصالة بل تهدف فى الغالب الى اكمال مذهب الفيلسوف الذى تحدث

فى : الشك والمنهج والنفس والله والعالم ، فهو ليس فيلسوف الكوجيتو والشك المنهجى والبرهان الانطولوجى بل أيضا فيلسوف الانسان ، والحرية تحدث فى المجتمع وفى الاستطيقا وبالتالى الأخلاق . ومن هنا يخصص له البعض فصولا تتناول المشكلة الخلقية أو المذهب الأخلاقى أو الانسان[١٠] .

يعرض له صاحب « الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها » حين يتناول معالم التفكير الأخلاقى فى العصور الحديثه ، ويبين عندما يتناول الاتجاهات الاخلاقية فى فلسفة القرن السابع عشر « غلبة النزعة العقلية فى فلسفة الديكارتيين »[١١] وعلى ذلك سار من أشار الى الأخلاق عند ديكارت حيث يطلق على الأخلاق عند ديكارت النزعة ، أو الأخلاق العقليــة على الرغم من تداخل العقــل والارادة واقتسام الارادة والذهن للسلوك العملى والنظرى للانسان بل واتساع نطاق الارادة على العقل مما يطرح على الباحث عدة تساؤلات حول هل أخلاق ديكارت عقلية هى أم ارادية أم دينية ، وما معنى ودور كل منهم فى مجال الأخلاق ولأيهما الغلبة النهائية عنده واذا كانت أخلاق ديكارت عقلية كما يطلق عليها فبأى معنى ؟[١٢]

ينبغى الاشارة هنا ــ قبل عرضنا لما قدمه ديكارت ــ الى مسألة هامة وهى أن الأخلاق عند ديكارت سواء كانت مؤقتة كما قدمها فى « المقال فى المنهج » أو هى قمة للعلوم كما وضح لنا فى « مبادىء الفلسفة » فهى تربط بالفلسفة الديكارتية ككل الذى يغلب عليها الطابع الدينى اللاهوتى ولا تقوم الا بالسند (الضمان) الالهى ، « فالله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت »[١٣] وان أبا الفلسفة الحديثة لم يجاوز الدين فى تأسيس مذهبه الأخلاقى وان كان فى ظاهرة لنه أقامه على العقل وحده[١٤] وبالتالى فان العقل هنا كما أكد كثيرا من الباحثين هو المبرر للايمان[١٥] عقل (اعقل كى أو من) بحيث يصبح القول بعقلية ، أو الهية الأخلاق الديكارتية قولا متساويا .

يضاف الى ذلك ان كثيرا من الباحثين يرجعون الأخلاق الديكارتية الى الرواقية مثلما فعل عثمان أمين[16] على الرغم من أن هـذا القول يحتاج الى كثيرا من النقاش حيث يرى البعض أنه لا علاقة بينهما[17] البتة الا ان ما يهمنا هنا ليس اثبات أو نفى تأثر الأخلاق الديكارتية بالرواقية لكن بيـان بأى معنى تكون هـذه الأخلاق رواقية . فاذا كان الطابع العام لمذهب ديكارت فى الأخلاق مطبوع بصفة خاصة بطابع المذهب الرواقى كما أوضـح إميل بوترو ـ وتابعه عديد من الباحثين العرب ـ الا أنه بفضل العقل وصل الانسـان الى كشف ما تصـدر عنه قوانين الطبيعة من مبادىء حقه فصـار من الواجب أن يسـتبدل بمبدأ الرواقيين القائل « اتبع الطبيعة » مبدأ أو حكمة أخرى « هى اتبع العقل الحق »[18] ويرى البعض أن المخالفة هنا بين المبدأ الرواقى والمبدأ الديكارتى ليست الا مخالفة شكلية ذلك لأن الطبيعة عند هؤلاء هى مجموعة القوانين التى تسـير الكون أو هى « الله » نفسـه واذا كان الله هـو الذى يقذف فى عقولنا نورا يهدينا سـواء السبيل فان اتباع العقل الحق هو اتباع الله فى نفس الوقت[19] ومقابل هـذه التفسـيرات علينا تناول الكتابات الديكارتية فى الأخلاق من أجل بيان طبيعة ومكانة الأخلاق فى فلسفته على ضوء فهمنا لها .

مكانة الأخلاق فى فلسفة ديكارت :

لتحديد طبيعة ومكانة الأخلاق عند الفيلسـوف الفرنسى علينـا تناول نصوصه بنفسـها . واذا عدنا الى كتابات ديكارت واستخدمنا عباراته فى « المقال فى المنهج » الذى يعيد فيه بناء الفلسفة من جديد فاننا نجده يؤكد على أهمية وضرورة الأخلاق واستحالة الاستغناء عنها فلا يكفى قبل البـدء فى تجديد المسكن الذى نقيم فيه أن نهـدمه وأن نحصـل على مواد العمارة وأن نكون قـد وضـعنا له الرسـم بعناية بل يجب أيضا أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوى اليه فى راحـة أثناء العمل فى ذلك المسكن »[20] . ان ديكارت هنا قبل

أن يعيد بناء الفلسفة وقبل تجديد للعلوم لا يستطيع أن يدخل الأخلاق مجال الشك أو أن يعلق الحكم عليها أو أن ينتظر وريثما يتم له تأسيس العلم فهو لا يستطيع أن يحرم نفسه منذ الآن من أسعد حياة يقدر عليها [٢٦] فالأخلاق هامة جدا فى فترة الانتقال ، ومرحليا — عند ديكارت — يجب أن تكون هناك مؤقتا بعض قواعد للأخلاق . ومن الطبيعى ألا تكون هذه القواعد متعلقة بالمسكن القديم الذى يرمى الى هدمه ولا الجديد الذى يهدف الى بنائه بل هى أشبه بالايواء المؤقت أو أقل بدقة انها اتباع بعض العادات والأعراف والقواعد القديمة المتعارف عليها والتى لا تتعارض مع ما سوف يكون عليه بنائه الجديد . فهى تعبر عن مرحلة انتقالية اذا جاز التعبير أو هى قواعد مرحلية لم تكتسب بعد صفة العلم ولا نستطيع أن نصفها بالدوام ومن هنا تسميتها مؤقتة . وان كانت فى حقيقتها كما أوضحنا ضرورية وهامة حتى وقت الانتقال الى الفلسفة الجديدة .

ومع ذلك فقد اختلف الباحثين فى بيان معنى مؤقتة. هل هى غير دائمة وبالتالى فان هناك أخلاق أخرى جديدة ؟ وهل قدم ديكارت هذه الأخلاق الجديدة ؟ ولما لم يقدم ديكارت هذه الأخلاق ؟ . يبين لنا نجيب بلدى أن ديكارت حينما اتخذ بعض قواعد الأخلاق المؤقتة لم يكن غرضه فى اتخاذ تلك القواعد انشاء علم أخلاقى أو مذهب انما توجيه عمله وحياته أثناء البحث وان هدف القواعد الأخلاقية عملى مؤقت ، شخصى فردى ليس الا ، ولذلك فهو لم يعمل على اصدارها وصياغتها بعد بحث طويل فى الطبيعة الانسانية أو فى المجتمع وانما اتبع فى ذلك أقرب المصادر اليه ، عقله السليم « فحملت تلك القواعد مع صفة الرزانة التى اتصف بها عقل ديكارت شيئا من روح التعاليم التى تلقاها وشيئا من الكتب الأخلاقية التى كانت شائعة فى وقته »[٢٧] . وقد بين الخضليرى فى تعليقاته على المقال ماذا يقصد ديكارت بقوله قواعد مؤقتة — فمن المؤسف له أن الكثيرين فهموا من هذا التعبير أنه كان ينوى العدول عنها ، والواقع مخالف لذلك — اذ أنه يسميها مؤقتة

لانه لم يكن قد انتهى من بنائه لهيكل العلوم بعد وهو يرى ان موضوع الأخلاق فى قمة هذا الهيكل واذن لو أنه كتب شـيئا عن الأخلاق قبل ينتهى من كل العلوم لكان لسم هـذا الشىء مؤقتا ٠ وتعتبر هـذه القواعد مؤقتة أيضا لانها كافية للانسانية قبل أن تبلغ علومها غاية الكمال ٠ وقـد كان ديكارت فيما يرى مترجم المقال على ثقة من أن ما بقى له من الحيـاة لن يتسع لتطبيقه منهجـه على كل العلوم أى لتجديدها ولكنه مع ذلك كان شـديد العناية بعلم الأخلاق حتى قال صديقه كليرزليه « أن نصيب الأخلاق من تفكيره كان أكبر الموضوعات نصـيبا »(٢٣) ٠

ونجد نفس النظرة الى هـذه الأخلاق المؤقته لدى فرانسـو جريجوار ٠ فهذه القواعد لم تقصد لأن تكون أكثر من مجرد أخلاق مؤقتة بانتظار الأخلاق النهائية التى كان ديكارت يأمل استنتاجها من علمه ومن ميتافيزيقاه بعد اكتمالها ٠٠ ولكن هـذه الأخلاق التتويجية (والتى لم يتح له سوى رسم خطوطها البدائية) تلتقى بشكل متطابق مع تعاليم « المقال عن المنهج » سوى أنها تستند فى هـذه المرة الى مفهوم عقلى عن الانسان(٢٤) مما يبين لنا نصيب الأخلاق فى تفكيره منذ البداية كان نصيبا وافر من الاهتمام(٢٥) ٠ كما يتضح من كتاباته المختلفة والتى يمكن أن نجددها فى الآتى :

- القسم الثالث من المقال عن المنهج Discoure on method
- التأمل الثانى والسادس من التأملات Meditions
- رسالة فى انفعالات النفس The passions of Soul
- رسائله الى الأميرة اليزابيث والملكة كريستنا وصديقه شانو ٠
- بعض فقرات مقدمة مبادىء الفلسفة ٠

وهى التى سـوف نعرض لها ونعتمد عليها فى بيـان الأخلاق الديكارتية ونبدأ أولا بما أطلق عليه الأخلاق المؤقتة :

الأخـلاق المؤقتة :

علينا أن نعرض أولا للقواعد للأخلاق المؤقتة التى يقدمها لنا ديكارت ، فى القسـم الثالث من المقال لبيان باى معنى تكون مؤقتة ثم علاقتها بالأخلاق التى قدمها فى كتاباته الأخيرة ، وهـذه القواعد التى عرضها فى المقال هى :

١ ـ أن يطيع قواعد بلاده مع المحافظة على الديانة التى أنعم الله بها عليه ، وأن يتبع أكثر الآراء اعتدالا والتى أجمع عليها أعقل الناس الذين يعيش بينهم .

٢ ـ أن يكون أكثر ما يستطيع تصميما فى أعماله ، ثابتا فى سلوكه متجنبا التردد فيما يعزم عليـه[٣٦] .

٣ ـ أن يغالب نفسه لا أن يغالب الحظ بان يغير من رغباته هو لا أن يغير نظام للعـالم حيث يعتقد باننا لا نقـدر الا على أفكارنا قدرة تامة .

ويلاحظ أن بعض الباحثين يرى أنه لا اختلاف بين هـذه القواعد المؤقتة والأخلاق النهائية التى يقدمها لنا ديكارت ويتفق على ذلك الدكتور عثمان أمين الا انه يرى أن القاعدة الأولى منها لم يعد لها مسوغ أو سبب للوجود ، مادام قد أصبح فى مقدورنا أن نتخذ من العقل اماما وأن نستيض عن التقاليد الموعيـة بالحقائق العلمية التى أقامتهـا الميتافيزيقا[٣٧] ، الا أنه لا يمكن تقبل هـذا القول خاصة اذا ما لاحظنا أن هـذه القاعدة تشتمل على معنين . المعنى الأول يرى أن الدين هو الأساس الجذرى للأخلاق عند ديكارت كما هو الحامل الأصلى لفلسفته باكملها فكأن الأخلاق عنده تعطينا دليلا آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة ديكارت . والمعنى الثانى مستمد من قوله بضرورة اتباع الفرد للقواعد السائدة للدين الذى نشـأ وتربى عليه فى وطنه فكان فى هـذا المعنى يرى أن اعتناق الدين ليس أمرا عقليا بل اتباعى[٣٨] بينما القاعدتان

التاليتان فمقدر لهما البقاء ذلك لأن فكرة الارادة المستقلة القوية تظل مبدأ أساسيا لدى ديكارت كل ما فى الأمر أن العلم يزودنا فى المستقبل بوسائل العمل كانت تنقصنا فى الماضى ٠

ويمكن القول أن هـذه الأخلاق المؤقتة هى أخلاق عملية تدفع الانسان الى اتمام واجباته التى تفرضها عليه مستلزمات الحياة اليومية ٠ وهـذه الأخلاق المؤقتة هى ذاتها التى استقرت أخيرا لدى ديكارت وتبناها أخلاقا نهائية فكلمة مؤقتة لا تعنى هنا أن هـذه الأخلاق هى لوقت من الزمن تترك بعده فى سبيل أخلاق أخرى « لأن ديكارت لم ينتخب أخلاقه المؤقتة عفوا » لقد استضاء بنور العقل الصافى الذى أشرق من البدلية الى النهاية على بناء الأخلاق الديكارتية لذا لم يتمكن من أن يقطع الصلة القائمة بين نقطة الابتـداء ونقطة الانتهاء »[٢٩] فى « الأخلاق النهائية ما كانت لتتعارض الأخلاق المؤقتة »[٣٠] ٠ ومع أن ديكارت لم يستطع وضع أخلاقه النهائية كما يخبرنا الخضيرى — متابعا هملان واميل بوترو[٣١] — ومع هـذا فهو يعتقد أنه لو أتم ديكارت مذهبه فى الأخلاق لما نقض ما كتبه فى المقال[٣٢] ٠

وقد دفع قول ديكارت بهذه القواعد العملية قبل تقديم أخلاقه المرتقبـة الى الربط بينها وبين الأخلاق عند القدماء ويعقـد كثير من الباحثين المقارنات بين ديكارت والفلاسـفة اليونان[٣٣] حيث يخصص عثمان أمين فصـلا هاما لبيـان أثر الرواقيـة على ديكارت فهو يعرض فى رسائله الى الأميرة اليزابيث تصريحا لنظرية سـنيكا فى الخير الأسمى[٣٤] ويذكر مذهب زينون فى موضوع السعادة[٣٥] ٠ ويبين عثمان أمين أن نظريته فى الحرية الانسـانية قائمة على الحكم وأنها تذكرنا بمحاولة كروسيوس الرواقى حين أراد أن يوفق بين القدر وحـرية الاختيار[٣٦] ويبدو ديكارت متأثرا أثرا ظاهرا بالرواقية فى كتابه انفعالات النفس[٣٧] ولعله أقرب ما يكون الى الرواقيين حين يعرض لآراء العوام فى الحظ واعتقاداتهم بحصول الأشـياء بالصدفة فينكرها وينفيها[٣٨] ٠

وليس أدل على الأثر الرواقى من القاعدة للديكارتية المشهورة التى أخذ الفيلسوف بها على عاتقه أن يسعى للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الحظ وأن يبذل جهده فى تغير رغباته بدلا من تغير نظام العالم(٣٩) • وجملة القول أن ديكارت عبر فى أخلاقياته عن طائفة من الآراء الرواقية•

ويخفف البعض من هـذا التأثير الرواقى فالطابع العـام لمذهب ديكارت الأخلاقى مطبوع بطابع المذهب الرواقى • وان كان هناك مخالفة بين المبدأ الرواقى والديكارتى فهى شكلية وان كان هناك اختلاف فيظهر فى موقف كل منهما من الانفعالات والأهواء والشـهوات فيما ترى الرواقية اماتتها يرى ديكارت تنظيمها والسيطرة عليها (٤٠) •

ويرفض الخضيرى ذلك التأثير ، فالرأى المشهور هو أن ديكارت رواقى فى أخلاقه لكننا نرى رأى هملان للذى يقول انه ليس رواقيا كما يذهب الى ذلك كثرة أهل الرأى • ويبين لنا مترجم المقال فى المنهج انه صاحبه يختلف عن الرواقيين فيما يأتى :

ـ يقول الرواقيون بالجبر المطلق ونفى حرية الارادة بينما يثبت ديكارت حرية الارادة ، بل ان الارادة عنده ترادف الحرية •

ـ ان الرواقيين يرون ان المرء يرزح تحت قوى الوجود وهم يعتبرون كل لذة حسية تراخيا وضعفا بينما يتفاءل ديكارت بالشهوات ويكثر التصريح بما فيها من خير •

ـ ان فلسفة الرواقيين هى فلسفة استسلام بينما يدعو ديكارت فى القسـم السادس من المقال الى فلسـفة تجعلنا سـادة الطبيعة وأربابهـا(٤١) •

وقضية تشـابه بعض عناصر أخلاق ديكارت المؤقتة مع للرواقية أو غيرهم من القدماء ترتبط بشـكل عام بموقف ديكارت من فلسـفة القدماء الذى اعتبر ما قـدمه من فلسـفة تجـاوزا لهـا • فلقـد

وعد ديكارت بتقديم نقد ودحض للفلسفة المدرسية أو الفلسفة القديمة لكنه رأى أن مجرد تقدم فلسفته الجديدة كفيل بأداء هذه المهمة ومن هنا أكتفى بنشر كتابه « مبادىء الفلسفة » الذى يقدم لنا فيه فلسفته الخاصة متميزة ومنفصلة ـ كما يرى ـ عن الفلسفة التقليدية وبديلا عنها . وكتب يقول : « لقد عدلت عما كنت انتويته من نقض تلك الفلسفة ـ أى المدرسية ـ لأنى أرى أن مجرد نهوض فلسفتى يقوض الفلسفة المدرسية تقويضا لا يحتاج بعده الى نقد آخر »[٤٢] فقد قنع ديكارت بنشر كتابه « مبادىء الفلسفة » متوخيا فيه أن يبسط مذهبه على ترتيب خاص يجعل تعليمه ميسورا » . ولذا كان « المبادىء » هو العمل الذى يقدم لنا فيه مذهبه متسقا فهو يحدد لنا فى نفس الوقت تصوره لمكانة الأخلاق وعلاقتها بفلسفته ويهمنا أن نتابع ديكارت فى تصوره لعلم الأخلاق وعلاقته بالعلوم الأخرى ومنزلته داخل تصوره العام للعلوم .

لقد شغلت ديكارت فكرة وحدة العلم أو العلم الموحد ، فالعلم واحد والفلسفة واحدة . لكنها لسهولة التعليم تنقسم عدة أجزاء : أولا الميتافيزيقا التى تشمل مبادىء المعرفة التى من بينها بيان صفات الله ولا مادية النفس . ثم الفيزيقا التى تأتى بعد ايجاد المبادىء الصحيحة للأشياء المادية ثم تتناول بالتخصيص طبيعة النبات والحيوان والانسان وأخيرا تأتى العلوم المتخصصة التى تهدف الى نفع الانسان . ومن هناء جاء تشبيه الشجرة أو تصنيفه للعلوم الذى قدمه فى « مبادىء الفلسفة » ليقدم لنا النسق المتكامل الذى يوضح فهمه لها . وقد استخدم هذا التشبيه لبيان التفسيرات المتعددة لفلسفة ديكارت[٤٣] وهو أيضا يصلح تماما لتوضيح ما نحن بصدده : من تحديد لعلم الأخلاق طبيعته ودوره ومكانته وتعريفه ووظيفته وعلاقته بغيره من العلوم فى هذه المرحلة التى يطلق عليها عديد من الباحثين المرحلة العلمية فى كتابات ديكارت وهذا موضوع الفقرة التالية :

الأخـلاق قمة العـلوم :

يعرف لنا ديكارت الفلسفة فى بداية كتابه « المبادىء » من خلال رمز أو تشبيه الشجرة الذى يرى فيه أن الفلسفة مثل شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا والفروع التى تخرج من هـذا الجذع هى جميع العلوم الأخرى التى ترجع الى ثلاثة علوم كبرى : هى الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل التى تفيد معرفة تامة بالعلوم الأخرى ولذلك كانت هى أقصى مرتبة من مراتب الحكمة ... ومن حيث ان المرء لا يجنى الثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التى لا يستطاع تعلمها الا آخر الأمر »[٤٤] .

يعنى هـذا ان ديكارت يضع الأخلاق فى قمة العلوم ويجعل منها تاج الفلسفة حسب تصوره الكلى الشامل لها ، فالفلسفة نسق متكامل وبناء عضــوى متحد تأتى فى بدايته الميتافيزيقا التى مهمتها تزويدنا بالمبادىء الأولى للأشــياء والفيزيقا التى تطبق هـذه المبادىء على تفسير الظواهر المختلفة فى العالم الخارجى ومن الفيزيقا يشتق علمين ذا طبيعة عمليــة هما الطب والميكانيكا ومن هـذا الأساس كله تنتج الأخلاق التى تعد قمة العلوم والمرتبة النهائية للحكمة . فقد كانت الأخلاق كما قدمها ديكارت فى المبادىء هى الغاية ، والهدف الأسمى والمرتبة الأعلى من النظر العقلى ، فللفلسفة غاية عملية . لقد سئم علم الفلسفة المدرسية وبعدها عن الحياة العاملة وايقن أن الفلسفة يجب أن يكون لها غرض عملى ، يجب أن يفيد منها الانسان فى اصلاح معاشه « وقد تبدو لأول وهلة على فلسفة ديكارت صبغة نظرية لكن الحقيقة ان ديكارت لم تفارقه المشاغل العملية أبدا .. وكان دائم العنــاية بالأخلاق »[٤٥] ويخبرنا الباحث الجوانى الذى صحب ديكارت صحبة اقتناس وتعاطف أن ديكارت « يرى أن الخير الأسمى اذا نظر اليه بالنور الفطرى نور الايمان شــيئا سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى أعنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة »[٤٦] .

يتفق الخير مع المعرفة والفضيلة مع العلم وتصبح الأخلاق هدف الفلسفة وغايتها « فالفلسفة ضرورية لاصلاح عقولنا ولهداية حياتنا اذ ترشدنا الى ماهية « الخير الأسمى » والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير وما يحدثه ذلك من رضى فى النفس ولست أرى غيره خيرا يعدله فى جــلال قدره »[٤٧] .

واذا كان هــذا تصور ديكارت للفلسفة وعلومها المختلفة ومكانة الأخــلاق فيها وموضوعاتها وأقسامها التى تأتى فى قمتها الأخــلاق فماذا قدم من هــذا المشروع الضــخم وهل أنجزه بالكامل وما هى عناصر هــذه الأخلاق التى جعل منها ثمار المشروع العلمى الذى حدده لنا فى المبادىء وهل استطاع العلم أن يحدد له قواعد الأخلاق أم لم تسعفه امكانياته التجريبية لتحديد معالم مذهبه الأخلاقى .

يبدو أن الخطة التى حدد لنا ديكارت معالمها فى تقديمه لمبادىء الفلســفة لم يطبقها فى الكتاب فقد كان فى نيته أن يجعل عمله فى ستة أجزاء هى : مبادىء المعرفة ، مبادىء الأشياء المــادية ، السماء ، الأرض ، النبات والحيوان والانسان » ويبدو انه لم ينجز الجزئين الأخيرين بسبب قلة ما لديه من التجارب كما يخبرنا فاكتفى بالأجزاء الأربعة الأولى التى تشمل الميتافيزيقا والفيزيقا المؤسسة عليها .

يقول ديكارت قسمت الكتاب أربعة أجزاء يحتوى الأول منها على مبادىء المعرفة وهو ما يمكن أن يسمى الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا والأقســام الثلاثة الأخرى تحوى أعم ما فى الفيزيقا ، اعنى تفسير القوانين الأولى ومبادىء الطبيعة[٤٨] . اى أنه لم يقدم لنا عمله متكاملا فمازال المذهب ناقصا مجتزأ ويشعر ديكارت بهذا ويعترف به ويحدد لنا ما ينبغى عمله ، ويضيف : « لكى انهض بهذا المشروع وامضى فيه حتى غايته ينبغى فيما يلى أن افسر كذلك طبيعة كل واحد من الأجســام الأخرى الموجودة على الأرض ، اعنى طبيعة المعادن والنبات والحيوان

وخصوصا الانسان ، ثم يجب أن أبحث بحثا دقيقا فى الطب والأخلاق والميكانيكا . هذا ما ينبغى أن أعمل لكى أعطى للناس بناء للفلسفة تاما »[٤٩] .

واذا كان ديكارت لم يقدم لنا فى كتبه النسقية هذا العرض للأخلاق باعتبارها قمة العلوم فان هناك محاولات لتلمس عناصر الأخلاق الديكارتية فى كتاباته المتأخرة ومراسلاته ، خاصة فى كتاب « انفعالات النفس » ورسائله الى الأميرة اليزابيث والملكة كريستينا ملكة السويد وصديقه شانو سفير فرنسا لديها . وقد أطلق على هذه الكتابات اسم « الأخلاق النهائية » والتى تتصف بأنها تمثل غاية الفلسفة كما تصورها ديكارت من جهة وتقوم على العلم من جهة ثانية ، وأنها آخر كتابات ديكارت . ان الأخلاق التى تلى الطب فى ترتيب العلوم القائمة على الفيزيقا والذى تدرس الانسان فى توجهه نحو السعادة والفضيلة تفترض معرفة تامة بسائر المعارف ، تفترض معرفة بالميتافيزيقا بما أن الانسان نفس ، وان جميع اليقينيات متوقفة على النفس ثم يفترض الفيزيقا وعلوم الطب والميكانيكا التى تقوم عليها باعتبارها الانسان نفس متحدة بجسم وان سعادة الانسان تقوم على عدة أشياء فى مبدئها صحة الجسم وان ضمان هذه لا يتم الا بفضل معرفة تامة لتركيب الجسم والاستجابات المختلفة . وان صح ان الأخلاق تفترض الماما كاملا بسائر المعارف والعلوم صح الا يبلغ الفيلسوف تمام هذا العلم الا عندما يتقدم فى مختلف دراساته وتجاربه وعندما يتوطد يقينه الميتافيزيقى توطدا نهائيا لذلك كانت محاولات ديكارت فى ميدان الأخلاق آخر محاولاته الفلسفية[٥٠] .

ونلاحظ أن ديكارت — لأسباب واقعية محددة[٤٤] — قد شرع فى سنى حياته الأخيرة فى انشاء فلسفة أخلاقية وان كان كما أوضحنا لم ينته من صياغتها صياغة تامة فمن الواضح انها كانت تحمل فى نظره طابعا غير قواعد الأخلاق المؤقتة . وقد بين نجيب بلدى الطابع المزدوج

لتلك الأخلاق فهى من ناحية لم تكن مؤقتة سواء قصدنا بذلك انها لم تكن مرتبطة فى معناها بالوقت الذى كان يحقق فيه ديكارت مشروعاته العلمية أو أنها التزمت الشروط العلمية والفلسفية التى لابد من توافرها فى قواعد أخلاق نهائية ، وانها من ناحية أخرى لم تكن فردية بل كانت تحمل صفة الكلية وصفة العموم التى لابد أن تحملها الأخلاق الانسانية الصحيحة(٥١) ويمكن بيان ذلك على الوجه التالى :

يتضح لنا مما سبق — فى كتاب مبادىء الفلسفة — أن معرفة الفلسفة الصحيحة والفيزياء الحق معرفة تامة يتيح لنا بيان مبادىء الأخلاق التى موضوعها توجيه لأفكارنا وأعمالنا على الوجـه الملائم للوصول الى السعادة والسـبيل الى هـذه السعادة ، هو العمـل وفقـا لمبادىء العقل ، ومن هنا فالمبدأ الأول الذى تظهره لنا فلسـفة الأخلاق هو ان نسلك تبعا لشروط العالم الذى خلقه الاله الكامل . والمبدأ الثانى الذى تعلمنا اياه الميتافيزيقا هو أن نفوسنا روحيـة خالصة ولذلك متميزة عن الأبدان . وكما أن كمال الله هو أساس الثقة به فى علم الأخلاق ومرجع قوانين الحركة فى علم الطبيعة فكذلك التمييز بين النفس والجسد هو أساس الالية الكلية فى الطبيعة وأساس التجرد من الخيرات الدنيوية فى عالم الأخلاق .

ولا يكفى بالنسبة لديكارت أن نقول ان الطريقة الوحيدة المؤدية الى السعادة هى اخضاع أعمالنا لحكم العقل . فهذا هو المبدأ العام بل علينا دائما توخى كيفية تدبير أفعالنا الجزئية ومن هنا علينا معرفة قواعد هـذه الأفعال خاصـة ان هناك أمر يشوش على الانسان معرفة الطريق الذى يجب عليه سلوكه وهو التردد فالفرد المتردد لا يعزم على شىء لأنه لا يرى بوضـوح ما ينبغى له فعله وغالبا ما يستسلم فى النهاية للمصادفة والاتفاق حتى لذا تبين لنا خطئه اضطرب اضطرابا شديدا فيأسف ويندم على فعله ومن هنا تنتابه الهواجس وتضطرب حياته . والطريقة الفعالة لعلاج ذلك هى التفكير فى الأسـباب التى

تحول بيننا وبين معرفة الطريق الذى علينا اتباعه هـذه الأسـباب هى الشهوات أو الانفعالات فهى تحول بيننا وبين تقدير الحوادث حق قدرها فتظهر لنا الخيرات والشرور على غير ما هى عليها الا أن الأخلاق الصحيحة تشفينا من هـذا التوهم فتحدد لنا الإنفعالات وتجرفها أو تحل تأثيرها فينا .

واذا كان البحث فى علاج الانفعالات بمثابة « العلة المناسبة » لتأسيس فلسفة ديكارت الأخلاقية ونموها عرفنا لمن يكون لعلم الطبيعة منزلة كبرى فى لأخلاق لا لأن الانسان جسم ولا لأن الأخلاق وسـيلة اخضاع الجسم الانسانى بل لأن النفس مرتبطة بالبدن وعن طريق البدن بالأجسام الخارجية ، وعن طريق السـيادة على البدن بنوع خاص ، سيادة يسمح بها المنهج ويسمح بها العلم الطبيعى تستطيع النفس أن تسيطر على الانفعالات وعلى ميدان اتحاد النفس بالبدن أى على الميدان الانسانى كله وعن طريق تلك السـيادة يمكنها الاتجاه نحو السـعادة .

فالأخـلاق العلمية النهائية ، التى لم يتح لديكارت سوى رسـم خطوطها البدائية فى رسائله وكتاب الانفعالات تلتقى بشكل متطابق مع ما جاء فى المقال فى المنهج مع فارق هو أنها تستند الى مفهوم عقلى وعلمى عن الانسان . ومن المعلوم أن الانسان عند ديكارت مؤلف من آلة حياتية بيولوجية من « جوهر مفكر » منفعل بالنسبة لبعض وظائفه (الأهواء .. الاحساسات) لكنه فاعل من حيث كونه ارادة (قدرة لا متناهية) ويسود بين هذه « الروح » وذلك الجسد تفاعل مستمر ووحدة شـاملة مستعصية على الادراك .

ونتيجة ذلك فان الأخلاق ، وهى ليست فن القضاء على الأهواء والانفعالات (الاعجاب .. الحب .. الحقد ..) بين فن استخدامها من أجل تدعيم الأفكار والسلوك الملائم للفرد ، تجد نفسها ـ الأخلاق ـ أمام طريقين :

ـ التأثير على الأهواء والانفعالات عن طريق للجسد نظرا لوجود تفاعل .. وهذا مصدر الأهمية الأخلاقية لـ « الطب » .

ـ التأثير عليها عن طريق الإرادة [« فاما أن تركز هـذه اهتمام العقل على الأشـياء المغايرة لتلك التى تولد الأهواء والانفعالات التى ينبغى القضاء عليها ، أو أن تجعل الجسـد يتخذ مواقف تتنافر مع الهوى السيء ، أو أن تفيد من تداعى الأفكار لكى تحمل الهوى على تغيير موضـوعه » .. كما قال بربييه] ويشترط فى هـذه الممارسة الحرة فى الواقع أن تتم وفقا للعقل ، هذا العقل الذى يجب تعريفه بانه اتجاه نحو وعى يزداد وضوحا باستمرار للمحل الذى يشغله الفرد فى (الوطن ، الانسانية ، الكون ، الاله) ونحو عاطفة حب وطاعة للنظام الالهى تزداد عقلانية باسـتمرار[٥٣] .

وعلى ذلك يمكن القول أن أهداف كتابات ديكارت الأخيرة وفى مقدمتها « انفعالات النفس » هى أن يوضح لنا كيفية سيطرة الانسان على الانفعالات ، وهـذه السيطرة تتم عن طريق ارادة الكائن العاقل وهى لرادة حرة لا سبيل الى قهرها فالانسان قادر بارادته وبالمران الذى يمارس به هـذه الارادة أن يناضل شـهواته وانفعالاته مباشرة . وهو فى هـذا بحاجة الى ضرب من السياسة واللباقة من أجل أن تتم له السيطرة على طبيعته أولا قبل أن يمتد بافقة للسيطرة على العـالم . وهـذه السيطرة على طبيعته مناطها الارادة الانسـانية المسترشدة بنور العقل هنا نتحول عن العقل الى الارادة ويقترب ديكارت من مين دى بيران .

ان الارادة هى الصفة الوحيدة التى تحدد الانسان . وهناك طرق ارادية تتمكن النفس بها من أن تقضى على الأهواء السلبية وهى :

أولا : الارادة تستطيع النفس أن توقف نتائج العمل الجسمى فى الجسم ذاته مثلا لأن الضرب فى حالة الغضب نتيجة طبيعية فنحن قديرون فى هـذه الحالة أن نمنع أنفسنا عن الضرب لا عن الغضب .

ثانيا : بالارادة تستطيع النفس أن تغير حركة الغدة الصنوبرية فيتغير اتجاه الأرواح اللاحيائية موقظا فينا هـذا الفعل هوى جديدا وهوى معاكسا للهوى الذى نريد أن نحاربه .

ثالثا : ان الرابطة الكائنة بين الفكر والجسم هى رابطة قوية للغاية ، فاذا استطعنا أن نجمع بين فكرة من الأفكار وبين عمل جسمى ما بحيث يعتاد احدهما الآخر لابد للعمل الجسمى من الظهور عندما تبرز هـذه الفكرة . بالعـادة نستطيع أن نغير النظام الطبيعى الخاص بالأهواء فنتقلب رأسا على عقب الرابطة القائمة بين الجسم والنفس . وهـذا الترويض النفسى الذى أراده ديكارت احدى الوسـائل الفعالة لبلوغ السـعادة »[٥٣] .

الطريقة الوحيدة اذن للقضاء على الانفعالات والأهواء السلبية والوصول الى السعادة هى الارادة ، وهى فى متناول كل انسان مهما كان زمانه ومكانه وكما ان العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس فى ميدان النظر فان الارادة هى الصـفة الوحيدة التى تحدد الانسـان فى ميدان العمل . وتظهـر أهمية الارادة ودورهـا فى سـيكولوجيا ديكارت الفسيولوجية التى يقدمها لنا فى « انفعالات النفس » التى تعبر عن المرحلة النهائية لمذهبه الأخلاقى أو الأخلاق العلمية .

الأخـلاق النهائية العلميـة

يربط ديكارت ربطا وثيقا بين السيكولوجيا والفسيولوجيا بين النفس والجسـد ويشير باستمرار الى نوع من الاتحاد بينهم ويؤكد تأثير كل منهما على الآخر ويظهر ذلك بوضوح فى « رسالة فى انفعالات النفس » ومن هنا ضرورة دراسة الانفعال وأنواعه وطرق السـيادة عليه ، فدراسـة الأخلاق عنـد ديكارت ترتبـط بالبحث فى هـذه الانفعـالات[٥٤] .

ويستخدم لفظ الانفعالات Passions ليدل على حالات النفس الوجدانية التى تشمل مشاعر : الحب والكراهية ، الميل والنفور ، الحزن والسرور • ويرى البعض أن ديكارت يوحد بين معنى الانفعال passion ومعنى الادراك perception حيث يشيران الى المدركات أو المشاعر التى تحدث للروح وترتبط بهما وتسببها حركة الأرواح الحيوانية(٥٥) ، الا أن الانفعالات تمتاز من بين الادراكات بانها مع صدورها فى النفس عن الموضوعات الخارجية وعن البدن مرتبطة بحياة النفس ارتباطا شديدا ويتم اتصال النفس بالبدن عن طريق الدوران الدموى حيث ينتقل أدق أجزاء الدم فى سرعة من المخ عندما يتلقى تأثير الأجسام الخارجية والى المخ الذى يستجيب الى تأثير تلك الأجسام عن طريق العضلات • والمقصود بالمخ الغدة الصنوبرية التى هى مركز تلقى التأثيرات والاستجابات •

ويماثل نجيب بلدى بين الانفعال واللذة عند ديكارت فاذا كان الانفعال علامة على اتحاد النفس والجسم ، ومظهر من مظاهر اهتمامنا بالموضوعات الخارجية فى علاقتها بالنفس لذلك كانت وظيفة الانفعال مماثلة لوظيفة اللذة والألم • فكما أن اللذة والألم علامتان على خير أو شر يصيب الجسم فالانفعال علامة على أمر يعنى الجسم ويعنى أكثر منه الانسان من حيث هو جسم متحد بنفس(٥٦) •

فالانفعالات هى الحالات الوجدانية التى يسببها الجسم وهى أثر من أثار اتحاد النفس بالجسم وقد تكون سلبية أو ايجابية وهى تكون ايجابية فى حالة الإرادة وسلبية فى حالة الإدراك وترتبط الانفعالات بالرغبة ومن الأمثلة على ذلك أن انفعال مثل الخوف يدفع النفس الى الرغبة فى الهرب ، والشجاعة تدفعها الى الرغبة فى العراك •

وقبل أن نعرض لكيفية السيطرة على الانفعالات نشير الى تقسيمها ديكارت لها الى أوليه Primitive passions ومركبة Complex passions وتتحدد الأولى فى انفعالات التعجب

الحب والكراهية ، السرور والفرح الحزن ، والرغبة . أما النوع الثانى (المركبة) فهى تتكون من انفعال أو أكثر من الانفعالات السابقه وأهم هـذه الانفعالات : الأمل الذى ينتج عن الفرح والرغبة ، والخوف ، الازدراء والتقدير ، الاحترام ، المنخفض الرضا عن الذات ، التواضع . وكما تنقسم الانفعالات الى بسيطة ومركبة تنقسم إلى ظاهرة وباطنة الأولى التى تظهر مصحوبة بعلامات جسمية والثانية التى تكمن فى النفس وتكون داخلية نعبر عن فكر خالص غير مرتبط بالجسم[٥٧] .

وبينما ترى اتجاهات فلسفية ان الانفعال خطر وضرر على النفس الانسانية كما نجد عند سقراط افلاطون والكلبية والرواقية ومن هنـا ينبغى أن تبعد وأن يحكم العقل فقط فان رأى ديكارت لم يكن بهـذا التشديد فى الانفعالات فهى أشياء حسنة للنفس والبدن وما علينـا الا تنظيمها وتجنب انحرافها . ومن هنا فهو قريب من رأى ارسطو ويقوم علاج الانفعالات عند ديكارت على أساس الانفعال ذاته وعلى معرفة نشأته فى حياتنا حيث يقوم على معرفة القوانين التى نخضع لها جسم الانسان كجسم من أجسام العالم وعلى معرفة العلاقات المستمرة فى التجربة بين أحوال النفس وأحوال البدن فالأبدان منها الصحيح المعافى ومنها المريض الضعيف ومرض البدن يؤثر على صحة النفس باعتباره العلاقة بينهما واذا كانت سيطرة النفس على الانفعالات تتم من خلال سلطة النفس على هـذه العلاقة فان المهم هنا هو معرفة الخير اللازم للانسان من حيث هو نفس متحدة بالبدن[٥٨] .

ومن يسلم بالعلاقة المتبادلة بين النفس والبدن يعلم أن هدف الانسان هو مقاومة الانفعالات الضارة وبلوغ الرضا النفسى (العقلى) الذى يعتمد على الارادة والاستجابات الفسيولوجيا ومن هنا كان للطب مدخلا للسعادة . ولمـا كان مصدر الانفعال كما أوضحنا النفس والبدن فان السيطرة عليه تكون بالارادة والجسـم معا . وهناك مستويين للتعامل مع الانفعال أو وسيلتين لعلاجه الأولى مبدئية وفيها يكفى تعود حركات أو افكار معينة للتخلص منه ، أو لاحلال انفعال آخـر

مكانه وهى تصلح فى بداية الانفعال لكنها لا تجدى حين تتحد الرغبة بانفعال معين ، ذلك لأن امتزاج الرغبة بالانفعال يجعلها تقود الى السلوك والعمل فهى لا تقف عند مستوى الأحاسيس والمشاعر ولا تكتفى بالحب أو الكره انما تتعدى ذلك الى الميل والانجذاب والنفور والابتعاد بل كثير ما تقوم باعمال من أجل لرضاء وسعادة من تحب أو ايذاء من تكره .

لذلك كان علم الأخلاق يهدف الى السيطرة والسيادة على الرغبات أكثر من السيطرة على الانفعالات أو للسيادة على الأولى عن طريق السيادة على الثانية ، وأساس ذلك هو التميز بين ما ينبغى الرغبة فيه وما لا ينبغى الرغبة فيه أو بين ما يتوقف على لرادتنا وحريتنا وما لم يتوقف على حريتنا ، ومن المسلم به انه ينبغى لنا أن نرغب فى كل خير نستطيع الحصول عليه الا أن المهم أن نعرف ذلك الخير الأسمى الذى يؤدى الحصول عليه الى للفضيلة والسعادة ولا قيمة لمعرفتنا فى ميدان الأخلاق أن لم تؤد الى ذلك الخير الأسمى الذى فيه سعادتنا وفضليتنا . فالمهم فيما يتعلق بالسيادة على الرغبات أن نتبين حدود عملنا وأن نحتفظ بمجال حريتنا ، لعلنا نهتدى بفضل ذلك الى الخير الأسمى الذى نسعى اليه والذى تتحقق فيه سعادتنا وفضيلتنا . وهذا الخير الأسمى فى نظر ديكارت لا يكون غريبا على انفعالاتنا باعتبار أن ذلك علامة على صحة الانسان وقوته واهتمامه بالحياة .

ويوضح ديكارت فى نهاية « رسالته فى لنفعالات النفس » انه لا يوجد سبب للخوف من الانفعالات لأنها فى جوهرها حسنة ، المهم أن نحذر الافراط فيها والاستخدام للخاطىء لها والطريقة المثالية للسيطرة عليها أن نتعلم كيف نوجهها حتى نقلل الشرور الناجمة عنها . وبالتالى نستطيع الحصول على الخير فالانفعالات المعتدلة أو الطيبة تجعلنا نبلغ الخير الأسمى .

تعقيب على الأخلاق الديكارتيـة :

يبدو ديكارت فيلسوف العقلانية ورائد الفلسفة الحديثة الذى

أبدع فى المنهج وفى العلم ، تقليـدى فى مجال الأخلاق والسياسـة والاجتماع وذلك لانه نظر الى الحكمة نظرة القدماء خاصة الرواقيـة وظل رغم ما ردده فى كتاباته ورسائله وثيق الاتصال بالمـاضى ففى مجال الأخلاق نجد آراء ديكارت المفكر الجرىء مشبعة بالروح السقراطية وبالنزعة الرواقية بل بالتفكير القديم كله ، وذلك الذى يعتبر السعادة القصـوى والخير الأسمى فى هدوء النفس وطمأنينة الروح • كما يلاحظ ابتعاد تفكير ديكارت عن الأخلاق المسيحية المعروفة فى عصره وقوله بضرورة العناية بالنفس وبأهوائها وانفعالاتها وتأكيده على وجوب العنـاية بالطب والأساليب الطبيـة التى تتيح للانسـان التحكم فى انفعـالاته •

ورغم أن ديكارت أراد أن يبعث المبدأ السقراطى بأن الفضيلة علم الا أنه لم يستطع أن يوفق بين ذلك وبين موقفه المعرفى القائم على الشك لذلك فهو يعود الى القول بالخضوع للمشيئة الالهية بدلا من القول بحرية الرأى والعمل بحيث يظهر موقف ديكارت المحافظ فى الأخلاق • لذا نجد الدكتور عادل العوا يأخذ على ديكارت العودة الى آراء القدماء والميل الى عدم التجديد فى مجال الأخلاق فالأخلاق المؤقتة لا تعالج شروط السعادة بذاتها بل تقرر قواعد الحياة العلمية بالاستناد الى مبادىء الاعتـدال وثبات الارادة والتواكل الاجتماعى • وهى لا تختلف عن حكمة القدماء « كما تتصف هـذه الأخلاق « الناقصة » بصبغة رواقية عملية بالدرجة الأولى فان ابن‌خلاق « النهائية » تتصف بصبغة لاهواتية من النوع الارادى • وهى لا تتضمن أية نظرية أصيلة واضـحة »(٥٩) •

ومع أننا نتفق فى القول بمتابعة ديكارت للقدماء الا أن وعيه بتقدم العلم فى عصر وظهور النزعة الفردية جعله يفسح المجال للحرية الانسانية من جانب ولا يتشدد — باعتباره فيلسوفا عقلانيا — فى موقفه من الانفعالات فموقفه منها يقربه الى حد ما من الفلاسـفة الاراديين أو قل الوجوديين •

هوامش وملاحظات ومراجع الفصل التاسع

(١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع فى تاريخ الأخلاق ، جروس بروس ، لبنان ١٩٨٨ ص ١٥

(2) Descartes R., letters sur la Morale; Corrspondanee avec la princesse Ellisabeth, chanut, , et le Reine Christine Texte rovu et présente par J. Chevalier .

— L. Boutroux « Du rapport de la morale à la Seience dans lo philosophie Cartésienne » Revue de Metaphysique 1896.

— A. Espinas : Descartes t la marale . Paris 1925.

— Gouhier : Descartes et la morele, Revue de Metaphiyique

— P. Mesnard : Essai sur la morale de Descares, paris 1935.

(3) Blom, John : Descartes . his Moral philosoply and psychology, Trans with Introd. and Concebtual index by j. Blom. The harvard pres 1978.

(٤) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ط ٣ دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٦ ص ١٥٥

(5) F. Copleston : P History of philosoply vol. (4) The Neuman pres. westmintex 1961. p

(٦) فرانسو جريجوار : المذاهب الأخلاقية الكبرى ترجمة قتيبة المعروفى ، منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٨٤ ص ٥٠ — ٥١

(٧) أ . و . تن : تاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبد الرحيم عبد المجيد مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ص ٦٢

(٨) هذا موقف عثمان أمين الذى يخبرنا فى الفصل الذى خصصه لمذهب الأخلاق عند ديكارت ، انه تتويجا للفلسفة الديكارتية

كان من اللازم ظهور أخلاق نهائية . واذا كان الفيلسوف قد رحل عن هـذا العالم قبل أن يتاح له أن يكتب هـذه التتمة المنطقية لمذهبه ، فان الباحث « المجوانى » أى الذى يصحب ديكارت صـحبة تعاطف وائتناس يستطيع أن يهتدى الى عناصرها المتفرقة فى كتاب « انفعالات النفس » وفى كثير من رسائله الى الأميرة « اليزابيث » والى الملكة كريستين والى شانو سفير فرنسـا لدى هـذه الملكة » د. عثمان : ديكارت ط ٧ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٢٦ .

(٩) يخبرنا جميـل صليبا بذلك فى مقدمته للمقال فى المنهج أثناء حديثه عن فلسفة ديكارت الأخلاقية حيث يصرح لنا انه يلخص هنا ما كتبه جيلسون فى مقدمة المقال ، طبع فرين ، باريس ١٩٣٥ ص ٢٣ ـ ٣٦ . راجع د. جميل صليبا مقدمة ترجمة المقال ص ٤٤ .

(١٠) كتب د. عثمان أمين عن « مذهب الأخلاق » عند ديكارت ود. راوية عبد المنعم عباس « مشكلة الأخلاق » للفصل الثانى عشر من كتابها عن ديكارت أو الفلسفة العقلية دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٦ ص ٤٧٥ ـ ٥٠٠ ، ود. كمال يوسف الحاج عن الآداب الديكارتية ص ١٢١ ـ ١٧٠ من كتابه المدخل الى فلسفة ديكارت منشورات عويدات بيروت ١٩٦١ ود. نجيب بلدى للفصـل السابع (الانسان) من كتابه ديكارت ، دار المعارف القاهرة د.ت. ونظمى لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت . ود. محمد عبد الستار نصار فى كتابه دراسات فى فلسـفة الأخلاق دار القـلم الكويت ١٩٨١ ص ٤٢٢ ـ ٤٢٥ . ود. مهدى فضل الله فسفة ديكارت ومنهجه ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ ص ١٦٦ ـ ١١٧ ود . عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ج١ مطبعـة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥٨ ص ٢٢٥ ـ ٢٥٨ ، د . حسن الشرقاوى الأخلاق الاسـلامية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٥ ص ٣٥٧ ـ ٣٦٧ ، وفاء عبد الحليم محمود : مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسـبينوزا وجون لوك ، رسـالة ماجستير غير منشورة بجامعـة الاسكندرية ١٩٨٨

(١١) د. توفيق الطويل : المصدر السابق ص ١٥٤ — ١٥٧

(١٢) يوضح لنا ديكارت فى « مبادىء الفلسفة » أهمية الارادة بحيث يجعلها تتساوى مع الفكر فجميع أنماط التفكير التى نلحظها فى فى أنفسنا يمكن ارجاعها الى نمطين عامين : احداهما الادراك بالذهن والآخر التصرف بالادارة وفى المبدأ [٣٤] يقرر أن الارادة لازمة للحكم لزوم الذهن حتى يصل فى المبدأ التالى الى القول أن الارادة أوسع نطاقا من الذهن . فالارادة على نحوها تبدو لا متناهية (ص ٧٧) واذا ما كانت الارادة كما يخبرنا ديكارت رحيبة جسدا فقد فزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهى أن نتصرف بحرية . ومن هنا فان أعلى مراتب الكمال عند الانسان هو أنه حر الاختيار كما يخبرنا فى المبدأ [٣٧] ويقرر أن التجربة لا العقل هى الدليل على حرية الارادة التى تعرف عن طريق الممارسة هنا يبتعد ديكارت على العقل والعقلانية ويقترب من الوجودية حين يقرر أن حرية ارادتنا بالدليل وانما تعرف بتجربتنا لها (ص ٨٠) وهذا ما يتكرر فى التأملات قارن التأمل الرابع ص ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ من ترجمة د . عثمان أمين .

(١٣) قارن د. نظمى لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢

(١٤) د. محمد نصار عبد الستار : المرجع السابق ص ٤٢٣

يخبرنا د. يحيى هويدى فى دراسته « ديكارت الجديد » ان الأسس التى قامت عليها الأخلاق الديكارتية هى أسس دينية . اذ يصرح ديكارت انه بدلا من الخضوع للاشياء ونظامها (القاعدة الرواقية) فعلينا أن نخضع لله اذ لن هذا الخضوع مفهوما على حقيقته يؤدى بنا الى الحب والسعادة ويجعلنا لا نخشى الموت ونهزأ بالآلام .

د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٠ ص ٥٩

(١٥) هــذا فهم حسن حنفى للعقلانية للديكارتية التى لم تكن حاسمة بنفس القدر الموجود لدى اسبنيوزا • حسن حنفى : قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر ، دار الفكر العربى القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٤ ، ٢٥

(١٦) راجع كتابات عثمان أمين المختلفة مثل :
الفلسفة الرواقية • المنهضة المصرية ط ٢ ١٩٥٩ (الباب الرابع الفصل الرابع : الرواقية وديكارت) ص ٣٣١ ـ ٣٥١ •
وديكارت ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ ـ ٢٢٨

ومقدمة ترجمة كتاب مبادىء الفلسفة ص ١٦

(١٧) محمــود الخضيرى : تعليقاته على المقال فى المنهج ، سميركو للطباعة والنشر القاهرة د•ت ج ٢ ص ٨٣ ـ ٨٤ ، ود• محمد نصار عبد الستار ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤

(١٨) د• محمد نصار عبد الستار • ص ٤٢٤

(١٩) يوضح لنا بيرى R. B. Perry الفيلسوف الأمريكى طبيعة المبدأ الأخلاقى لدى الرواقيين فيما أسماه الارادة المتوافقة أو الرغبة فى تطابقها مع الطبيعة الذى نشــأ عنها وعن أخلاق افلاطون وارسطو التى أسماها الارادة القصــوى أو الحب الضمنى لله مفهوم المثالية للارادة • وموافقة الطبيعة عند الرواقيين كما يعرضها بيرى فى كتابه النظرية العامة للقيمة عبارة عن الحياة وفاقا للعقل ، والانسانية حين يحيا وفقا للعقل لا يكون موافقا لنفســه فحسب بل يكون موافقــا لمجموع الأشياء أى الكون بأسره : لان العقل لا يختص بالانسان وحده بل هو أيضا من خصائص الموجود الكلى أى من خصائص الكون فبالعقل نحيــا على وئام مع أنفسنا كما نحيا على وئام مع العالم •
راجع بيرى : النظرية العامة للقيمة ص ٧٥ وما بعدها •

(٢٠) ديكارت : المقال عن المنهج ص ٨٠

(٢١) الموضع السابق •

(٢٢) د• نجيب بلدى : ديكارت ، دار المعارف بالقاهرة ص ١٤٨ — ١٤٩

(٢٣) محمود الخضيرى : ترجمة المقال فى المنهج ص ٤٧

(٢٤) فرانس و جريجوار : ص ٥١

(٢٥) عن وفاء عبد الحليم السيد ص

(٢٦) ديكارت : المقال فى المنهج ص ٨٢

(٢٧) د• عثمان أمين : ديكارت ص ٢٢٦

(٢٨) د• راوية عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلانية ص ٤٩٨

(٢٩) د• كمال يوسف الحاج : ص ١٣٥.

(٣٠) د• عثمان أمين : ديكارت ص ٢٢٦

(٣١) يتابع الخضيرى عملان فى دراسته •

du rapport de la Moral Science, dans la philosoplaie de Descartes

عن الخضيرى ص ٨١ p. 299 dans Etudes, listoire de la philorophie

(٣٢) الخضيرى : تعليقاته على المقال فى المنهج هامش ص ٨١.

(٣٣) تظهر هذه المقارنات لدى كل من : عثمان أمين وراوية عباس من كتابها عن ديكارت ص ، وعادل العوا ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ووفاء عبد الحليم السيد ص ٦٣ ، ٧٧ ، ٩٧

(٣٤) د• عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص ٣٣١

(٣٥) المرجع السابق ص ٣٣٢

(٣٦) المرجع السابق ص ٣٤٨

(٣٧) المرجع نفسه ص ٣٥٠

(٣٨) الموضع نفسه ص ٣٥٠

(٣٩) الموضع نفسه .

(٤٠) د. محمد عبد الستار نصار : ص ٤٢٤

(٤١) محمود الخضيرى : تعليقاته على ترجمة المقال ص ٨٣ ، ٨٤

(٤٢) ديكارت : مبادىء الفلسفة ترجمة د. عثمان أمين ط ٢ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ص ١٠

(٤٣) د. فؤاد زكريا : شـــجرة الفلسفة عند ديكارت ، آفاق الفلسفة ، دار التنوير بيروت لبنان ١٩٨٨ ص ١٢٨ وما بعدها .

(٤٤) ديكارت : مبادىء الفلسفة ص ٤٣

(٤٥) د. عثمان أمين .

(٤٦) د. عثمان أمين .

(٤٧) د. عثمان أمين : تعليق على مبادىء الفلسفة ص ٣٢ هـ ١

(٤٨) ديكارت : مبادىء الفلسفة ص ٤٥

(٤٩) المرجع السابق ص ٤٥ — ٤٦

(٥٠) د. نجيب بلدى ص ١٤٩

(٥١) المرجع السابق ص ١٥١

(٥٢) فرانسو جريجوار ص ٥١

(٥٣) د. كمال يوسف الحاج : مدخل الى فلسفة ديكارت ص

(٥٤) فهو كما يقول أ . و . بن يقول بالسمو الضرورى للعقل على المـادة والنفس والجسم والروح على الحس . ومثله فى هـذا مثل

ابن سـينا فى ربطه للسيكولوجيا بالفسيولوجيا كما يخبرنا مذكور فيما كتبه عن الفلسفة فى « أثر العرب والاسلام على النهضة الأوربية » الهيئة المصرية العامة للكتاب •

(٥٥) د • نجيب بلدى : ديكارت ص

(٥٦) المرجع السـابق •

(٥٧) هـذا هو موقف أرسطوا فى التفرقة بين السعادة الحسية والعقليـة •

(٥٨) قارن وفاء عبد الحليم السيد ص ٨٤ وما بعدها •

(٥٩) د • عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ص ٢٥٣

ملحق

ببليوجرافيا ديكارت فى العربية

القسم الأول : نصوص ديكارت

اولا : كتب ديكارت :

١ ـ المقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم • ترجمة محمود الخضيرى ، مع دراسة للمترجم عن فلسفة ديكارت ، وتقديم ودراسة أخرى للدكتور محمد مصطفى حلمى • وقد طبع الكتاب أربعة طبعات الأولى ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ١٩٣٠ ونفس الطبعة صدرت عن دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨ فى ٢٠٦ صفحة والرابعة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بينما صدرت الثالثة دون تقديم دراسة د • محمد مصطفى حلمى مع تصدير للدكتورة زينب الخضيرى •

ـ ترجمة ثانية للكتاب بعنوان « مقاله الطريقة » لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم للدكتور جميل صليبا ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية الأونسكو بيروت ١٩٥٣ (فى ١٣٣ صفحة) •

٢ ـ التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة الدكتور عثمان أمين فى سلسلة نفائس الفلسفة العربية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤ (الطبعة الخامسة) وقد نشرت الترجمة فى عدة طبعات سنوات ١٩٥١ ، ١٩٥٧ ، ١٩٧٤ ، ١٩٧٩ •

ـ ترجمة أخرى بعنوان تأملات ميتافيزيقية فى الفلسفة الأولى للدكتور كمال يوسف الحاج الأستاذ بالجامعة اللبنانية (المكتبة الفلسفية) منشورات عويدات بيروت يناير ١٩٧١ •

٣ ـ مبادى الفلسفة ترجمة الدكتور عثمان أمين ، النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٦ (١٨٨ صفحة) وطبعة ثانية عن دار الثقافة للنشر والتوزيع سلسلة النصوص الفلسفية (١١٧ صفحة) القاهرة د . ت .

ثانيا : نصـوص متفرقة من كتب ديكارت ورسـائله :

ـ اندريه كريسون : ديكارت ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٧ حين يقدم بعد عرض حياة ديكارت وفلسفته مقتطفات من مؤلفاته (ص ٨٠ ـ ١٧٠) وتشمل بعض نصوص من المقال عن المنهج مثل : نظرات تتعلق بالعلوم (٨٠ ـ ٨٦) قواعد المنهج الأساسية (٨٦ ـ ١٠٠) بعض قواعد الأخلاق مستنبطة من (١٠٠ ـ ١١٠) اختلاف نفس الانسان عن نفس الحيوان (١٢٩ ـ ١٣٣) ومن قواعـد لتوجيه العقـل مثل البراهين الحسـابية والهندسـية (٤٣ـ ١٤٤) الاسـتقراء (٤٤ ـ ١٤٧) .

ـ ومن التأمل الثانى (أنا أفكر اذن أنا موجود) ١٤٨ ـ ١٥٠ ، ضرورة البرهان على وجود الله ، (١٥٠ ـ ١٥٤) ما التفكير (١٥٥ ـ ١٥٩) مبادىء الفلسـفة .

ـ وجود الأخلاق من رسـالة للسيدة اليزابيث بتاريخ ١٥ يونيه ١٩٤٥ (ص ١٥٩ ـ ١٦٢) .

ـ ممارسـة الفضيلة هى العلاج المطلق ضـد الانفعالات (رسالة فى الانفعالات) (ص ١٦٢ ـ ١٦٤) .

ـ فى الضوء (رسالة فى البصريات) ص ١٦٤ ـ ١٧٠

ـ وترجمة أخرى لنفس النصوص (ص ٥٦ ـ ١٢٤) من كتاب :

اندريه كريسون : ديكارت ترجمة د . حسن شحاته سعفان مراجعة محمد غنيمى هلال ، سلسلة الألف كتـاب (٣٦٩) الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩١ (فى ١٣٦ صفحة) وفيها نفس المقتطفات السابقة .

ـ د . نجيب بلدى : ديكارت دار المعارف القاهرة ١٩٥٩ (فى ٢٢٢ صفحة) نجد ملحق به النصوص الآتية :

فى المنهج : القاعدة العاشرة (١٧٥ ـ ١٨٠) القاعدة الثالثة عشرة (٨١ ـ ١٨٣) القاعدة ١٤ (١٨٤ ـ ١٨٧) .

ـ فى أساس الحقائق العلمية (٨٨ ـ ١٨٩) خطاب الى مرسين ١٥/٤/١٩٣٠ ، آخر بتاريخ ٦/٥/١٩٣٠ وثالث بتاريخ ٢٧/٥/١٩٣٠ (ص ١٩٠ ـ ١٩٣) .

ـ مبادىء الفلسفة فقرات ١ ـ ٨ فى وجود النفس وتمييزها من الجسم ، فقرات ١٤ ـ ٢١ فى وجود الله (ص ١٩٤ ـ ٢٠٧) فقرات : ٣٧ ـ ٣٩ ـ ٤٠ ـ ٤١ فى الحرية الانسانية (ص ٢١١ ـ ٢١٤) والفقرات ١ ـ ٣ ، ج ٢ فى وجود الأجسام واتحاد النفس بالجسم (٢٠٨ ـ ٢١٠) .

ـ فى الفضيلة من كتاب « انفعالات النفس » فقرات (١٥٢ ـ ١٥٦) ص ٢١٥ ـ ٢١٩

* د . عثمان أمين : ديكارت امام الفلسفة الحديثة (صفحات ١٩ ـ ٥٣) من كتابه : رواد المثالية فى الفلسفة العربية (ط١ ١٩٦٥) ، الطبعة الثانية عن دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ يعرض لديكارت سيرته ونمط فكره ونصوص من فلسفته تشمل نصوص من التأملات صفحات (٣١ ـ ٣٥ ، ٣٩ ـ ٤٠ ، ٤١، ٤٣ ، ٤٥ ونصوص المبادىء (ص ٣٥ ـ ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦، ٤٧ ومن انفعالات النفس الفقرات : ٤٥ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٥٤ تحقيق ببيرمنيار ، باريس ١٩٣٧ وتشمل : « فى لن الأريحية » تمنعنا من إحتقار الغير » رسالة الى اليزابيث ١٦/١٠/١٩٤٥ فى : ديكارت : رسائل فى الأخلاق جمعها جاك شيفاليه ، باريس ١٩٣٥ ص ١٠٠ .

الفير الأسمى لقوامه الارادة الطبية رسالة الى ملكة السويد ٢٠/١١/١٦٤٧ عن شيفاليه من رسالة الى الأميرة اليزابيث فى نوفمبر ١٩٤٦ عن شيفاليه (ص ٥٢ — ٥٣) ٠

— وقد عرضت هذه النصوص فى مقالة عثمان أمين التأملات فى الفلسفة الأولى (ص ٧٧ — ٧٨) المجلد الأول من مجلة تراث الانسانية ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ٠

القسم الثانى
كتب عن ديكارت

اولا : مؤلفات عن ديكارت بالعربية :

١ — محمد مصطفى حلمى : نظرية الجوهر بين ديكارت واسبيوزا ٠ ملخص رسالة ماجستير بالفرنسية عن ديكارت مطبعة المستقبل ، القاهرة ، ١٩٣٢ (٥٢ صفحة) ٠

٢ — الدكتور عثمان أمين : ديكارت الطبعة الأولى ١٩٤٢ وكتب يوسف كرم تعليق عليها فى مقتطف يونيو ١٩٤٢ والثانية ابريل ١٩٤٦ ، والثالثة ١٩٥٣ والرابعة عن دار القاهرة الحديثة أكتوبر ١٩٥٧ والخامسة يناير ١٩٦٥ والسادسة الانجلو المصرية ١٩٦٩ والسابعة عن الانجلو المصرية ١٩٧٦ ٠ ولا يزال هذا العمل أهم ما كتب فى العربية عن ديكارت من وجهة نظر مثالية ويشمل العمل أربعة أبواب وخاتمة يتناول الأول : سيرة ديكارت فى أربعة فصول والثانى منهج ديكارت فى خمسة فصول والثالث فلسفة ديكارت فى ثمانى فصول تتناول الأربعة الأولى الميتافيزيقا الديكارتية والخامس الانسان والسادس الأخلاق والسابع الجمال والثامن نظرية الاجتماع والباب الرابع فى أربعة فصول عن ديكارت وتأويلات فلسفته والخاتمة فى فصلين هامين عن : ديكارت والتجديد الفلسفى ، والفلسفة الديكارتية وآثارها وبالكتاب كشافين بأسماء الأعلام والمسائل والمصطلحات الفلسفية ٠

٣ ـ الدكتور نجيب بلدى : ديكارت دار المعارف القاهرة (١٩٥٩) فى ٢٢٢ صفحة ويتناول : ديكارت وعصره ، حياة ديكارت وشخصيته وتأليفه ، فلسفة ديكارت ويتناولها فى ثلاثة أقسـام الأول : المنهج وحقائق العلم الثانى الفلسـفة الأولى والثالث خصائص الوجود ثم نصوص من فلسفة ديكارت •

٤ ـ الدكتور كمال يوسف الحاج : مدخل الى فلسفة ديكارت ، المكتبة الفلسفية منشـورات عويدات بغوت لبنان ١٩٧١ (فى ١٩١ صـفحة) •

٥ ـ الدكتور نظمى لوقا : الله أسـاس المعرفة والأخلاق عند ديكارت ، سلسلة الالهيات المطبعة الفنية الحديثة د • ت [١٩٧٢] فى (١٨٧ صفحة) والكتاب بعد كلمة فى الموضوع والمنهج مكون من ثلاثة أقسـام هى الجوهر ، المعرفة ، الأخلاق •

٦ ـ الدكتور نظمى لوقا : الحقيقة تناول فلسفى [عند ديكارت واسبينوزا] ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٢ (فى ١٧١ صفحة) •

٧ ـ الدكتور محمد حمدى زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، الطبعة الثانية الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ (١٩٠ صفحة) والكتاب يرسخ تقليد ضخم يحاول أن يرى الفلسفة العربية الاسلامية فى ضوء فلسفة المحدثين وبالتحديد يقارن ديكارت بالفلاسفة المسلمين وفى مقدمتهم الغزالى ، وهو يحتاج الى بعض النقاش المنهجى حـول امكانية تطبيق منهج التأثير •

٨ ـ الدكتور الربيع ميمون : مشكلة الدور الديكارتى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ١٩٨٢ ويمتاز الكتاب وقد كان أصلاً رسالة لنيل الدبلوم العالى فى الفلسـفة باشراف د• بديع الكسم

بجامعة دمشق بانه يختار مشكلة محددة يتناول من خلال الفلسفة الديكارتية وتشمل الدراسة ستة أبواب عرض في أولها الخطوط الكبرى لفلسفة ديكارت وفي الثانى الدور فى المنطق والفلسفة والثالث المشكلة بين ديكارت والمعترضين عليه والرابع تأويلات من أثبتوا الدور الديكارتى والخامس تأويلات الذين ألفوا الدور الديكارتى وقدم فى الباب السادس حلا للمشكلة .

٩ - الدكتور مصطفى غالب : ديكارت ، سلسلة فى سبيل موسوعة فلسفية دار مكتبة الهلال بيروت لبنان ١٩٨٢ عرض موسوعى مبسط لفلسفة ديكارت .

١٠ - الدكتور مهدى فضل الله : فلسفة ديكارت ومنهجه ، نظرة تحليلية ونقدية : دار الطليعة بيروت لبنان ط١ يناير ١٩٨٣ (١٨٤ صفحة) والكتاب مكون من قسمين أولهما عام لا علاقة له بديكارت عن الحقيقة والمعرفة والقسم الثانى رينيه ديكارت من ثلاثة أقسام الأول عصر ما قبل ديكارت والثانى ديكارت نشأته وحياته وأعماله والثالث فلسفة ديكارت ويتناول فى سبعة فقرات نظرية المعرفة ، المنهج الديكارتى ، نظرية ديكارت فى الأفكار ، الثنائية الديكارتية الله والأدلة على وجوده وصفاته ، العالم الخارجى وأخيرا الأخلاق .

١١ - الدكتورة راوية عبد المنعم عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلية ، تقديم الدكتور محمد على أبو ريان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦ والكتاب من مقدمة وثلاثة عشر فصلا تشمل : الفلسفة الحديثة ، ديكارت حياته ومؤلفاته ، المنهج الديكارتى ، الشك المنهجى ، التأملات الميتافيزيقية ، الميتافيزيقا ، وجود الله ، نظرية الحقائق الأبدية ، نظرية الخلق المستمر ، الفيزيقا ، الابستمولوجيا ، الأخلاق ، الجمال والكتاب مزود بكشافين : للأعلام والمصطلحات .

ثانيا ــ كتب مصرية عن ديكارت :

ــ الكسندر كواريه : ثلاثة دروس فى ديكارت ، ترجمة يوسف كرم اشراف د. : طه حسين مطبوعات الجامعة المصرية ، القاهرة المطبعة الأميرية ١٩٣٧ وقد صدر الكتاب مشتملا على النص العربى والفرنسى بمناسبة الاحتفال بالذكرى الثلاثمائة لصدور المقال عن المنهج .

ــ اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٦ والكتاب عرض مبسط لفلسفة ديكارت مع بعض النصوص . وهناك ترجمة ثانية للدكتور حسن شحاته سعفان مراجعة محمد غنيمى هلال ، سلسلة الألف كتاب رقم (٣٦٩) الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١.

ــ مارسيل بارجونى ــ طورو : ديكارت ، ترجمة جوزيف سماحة ، سلسلة اعلام الفكر العالمى المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٤ (١٥١ صفحة) وهو عرض هام من وجهة نظر ماركسية لفلسفة ديكارت فى مقدمة وأربعة فصول وملاحق المقدمة عن حياة ديكارت ، والفصل الأول : القرن السادس عشر فجر الأزمنة الحديثة والثانى الآلية الديكارتية رائدة المادية الحديثة والثالث العقلانية الديكارتية والرابع من « الانا أفكر » الى التأمل المثالى المعاصر .

ــ جنيفات روديس لويس : ديكارت والعقلانية ، ترجمة عبده الحلو ، منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٧٤ مع مقدمة خاصة من المؤلفة للترجمة العربيـة .

ثالثا ــ ديكارت والديكارتية فى المعجم والموسوعات الفلسفية :

١ ــ الموسوعة الفلسفية المختصرة اشراف د. زكى نجيب محمود ترجمة فؤاد كامل ، جلال العشرى ، عبد الرشيد الصادق مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٣ ، مادة ديكارت (ص ١٣٨ ــ ١٤٦) .

٢ ــ د. مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ط ٣ الأولى ١٩٦٦ والثانية ١٩٧١ والثالثة ١٩٧٩ مادة « دور ديكارتى » (ص ١٩٧) ديكارتية (ص ١٩٨) .

٣ ــ د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية

والانجليزية واللاتينية فى جزءين دار الكتاب اللبنانى بيروت ط ١ ١٩٧١ ، مادة الديكارتية (ص ٥٦٩ ، المجلد الأول) .

٤ ــ الموســـوعة الفلسفية وضع نخبة من العلمـــاء والأكاديميين السوفييت اشراف م روزنتال ، وب يودين ترجمة سمير كرم مراجعـــة د. صادق جلال العظمة وجورج طرابيشى ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط ١ ١٩٧٤ مادة ديكارت ص ١٩٠ ــ ١٩١ وديكارتية (ص ١٩٢)

٥ ــ مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي تصدير د. ابراهيم بيومى مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية القاهرة ١٩٧٩ مادة ديكارتية (ص ٨٥) .

٦ ــ د. عبـــد الرحمن بدوى : موسوعة الفلســـفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٤ فى جزئين . مادة ديكارت .

٧ ــ المعجم الفلسفي المختصر : ترجمة توفيق سلوم دار التقدم موسكو ١٩٨٦ ص ٥٦٧ وانظر صفحات ٥٠ ، ٦٣ ، ٢٨٠ ، ٥٢٤

٨ ــ عبد المنعم حفنى : الموسوعة الفلسفية دار ابن زيدون ، مكتبـــة مدبولى ، مادة ديكـــارت (١٧٩ ــ ١٩٢) وديكارتيـــة (١٩٢ ــ ١٩٣) .

٩ ــ جورج طرابيشى : معجم الفلاسفة دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان ١٩٨٧ ديكارت (ص ٢٧٠ ــ ٢٧٦) .

١٠ ـ د. معن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية معهد الانماء العربى بيروت لبنان المجلد الثانى ١٩٨٨ مادة الديكارتية (ص ٥٧٩ ـ ٥٨٨) وقد كتبها د. محمد شيا .

رابعا ـ مقالات وفصول فى كتب بالعربية عن ديكارت :

ـ ابراهيم بيومى مدكور الدكتور : فى الفلسفة الاسلامية منهجا وتطبيقه ، دار المعارف القاهرة . د.ت .

ـ أثر العرب والاسلام فى النهضة الأوربية (الفلسفة ص ١٢١ ـ ١٧٤) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢ القاهرة ١٩٨٧

ـ ابراهيم مدكور بالاشتراك : دروس فى تاريخ الفلسفة ، وزارة المعارف العمومية مطابع مدكور وأولاده بمصر القاهرة ١٩٥٤

ـ أحمد أمين وزكى نجيب : قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .

ـ أحمد سعيد الدمرداش : الحسن بن الهيثم . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة .

ـ أحمد عبد الحليم عطيه (الدكتور): ديكارت بالعربية من المستشرقين الى الجامعين الأهرام القاهرة ١٩٨٦/٩/٥

ـ فى ذكرى رحيل طه حسين ، العميد وديكارت الأهرام القاهرى [١] ١٩٨٦/١٠/١٧ ، [٢] ١٩٨٦/١٠/٢٤

ـ هل ديكارت فيلسوف عربى مسلم ؟ السياسة السودانية ١٩٨٦/١٢/١٩

ـ مسألة الغزالى وديكارت الأهرام القاهرى ٥/٦/١٩٨٧

ـ الايمان والعقل من ديكارت الى محمد عبده ، الأهرام الدولى ٩/٦/١٩٨٧

ـ البحث عن ديكارت عند يحيى هويدى ، الأهرام الدولى ١٧/٨/١٩٨٧

ديكارت والفكر العربى المعاصر مجلة القاهرة ديسمبر ١٩٨٧

ـ فى ذكرى رحيل الخضيرى مترجم ديكارت الأهرام الدولى ١٣/٧/١٩٨٧

ـ ديكارت فى الفكر العربى المعاصر ، مجلة المنار العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨

ـ الديكارتية والنقد الأدبى ، المنار العدد ٥٠ فبراير ١٩٨٩

ـ الخطاب الفلسفى عند طه حسين ، مجلة فكر العدد (١٤) مارس ١٩٨٩

ـ المثالية الروحانية فى ديكارتية عثمان ، الفكر العربى ببيروت العدد ٥٧ مايو ـ أغسطس ١٩٨٩

ـ اللسانيات الديكارتية عند عثمان أمين وتشومسكى ، مجلة المنتدى ، الامارات العربية يوليو ١٩٩٠

ـ أحمد محمد عيتانى : الطريقة العلمية أو القواعد الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسى الكبير رينيه ديكارت ، مجلة الرسالة يونيه ١٩٣٨

ـ أحمد فؤاد كامل (الدكتور) : مقدمة ترجمة كتاب ليبنتز : أبحاث جديدة في الفهم الانساني ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٣

ـ أحمد فؤاد الأهواني (الدكتور) : تأبين الخضيري في مجلة Meloangs

ـ مقدمة ترجمة أميرة حلمي مطر لكتاب هويسمان الاستطيقا دار احياء الكتب العربية القاهرة .

ـ مقدمة تحقيق القسم الأول من الجزء الخامس من كتاب القاضي عبد الجبار المعتزلي « المغني » القاهرة دار الكاتب العربي .

ـ اسحق عبيد (الدكتور) : معرفة الماضي من هيردوت الى توينبي ، (الفصل الرابع من ديكارت الى عصر التنوير ص ٤٢ ـ ٥٩) دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١

ـ السيد نفادي (الدكتور) : الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم . دار التنوير بيروت لبنان ١٩٨٣

ـ الطيب تزيني : على طريق الوضوح المنهجي : كتابات في الفلسفة والفكر العربي ، دار الفارابي بيروت ١٩٨٩

ـ امام عبد الفتاح امام (الدكتور) : توماس رائد العقلانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩.

ـ مدخل الى الفلسفة دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٢

ـ الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٦

ـ الميتافيزيقا : دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٠

ـ مقدمة ترجمة كتاب هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥

ـ انطوان خورى : الكوجيتو بين هوسرل وديكارت ، مجلة الفكر العربى المعاصر بيروت العدد ١٦ تشرين الأول ١٩٨١

ـ الأب انيس أفندى الخورى : الفلسفة الحديثة ، مطبعة جرجس غرزورى الاسكندرية ١٩١٤

ـ التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٧

ـ الانسان والكون فى الاسـلام دار الثقافة للطباعة والنشر القـاهرة ١٩٧٥

ـ ابن عطاء السكندرى وتصوفه ط ٢ الأنجلو القاهرة ١٩٦٩

ـ ابن عطاء البسكندرى وتصوفه ط ٢ الأنجلو القاهرة ١٩٦٩

ـ توفيق الطويل (الدكتور) : أسس الفلسفة ، النهضة العربية الطبعة السادسة ١٩٧٦

ـ الفلسـفة الخلقية نشأتها وتطورها النهضـة العربية ط ٢ القاهرة ١٩٧٢

ـ جرجس فرح الصـغير : الفلسـفة مطبعة بسـتان العرب الاسكندرية ١٨٨٣

ـ جميل صليبا : مقدمة ترجمة كتاب ديكارت مقالة الطريقة لجنة اليونسكو بيروت ١٩٥٣

ـ من أفلاطون الى ابن سينا دار الأندلس بيروت •

ـ حسن حنفى : مقدمة ترجمة رسـالة اسبنيوزا فى اللاهوت والسياسة ، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٠

ـ قضـايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر دار الفكر العربى القاهرة ١٩٨

ـ مقدمة ترجمة كتاب لسنج تربية الجنس البشرى دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٨٠

ــ حسين تقى اصفهان : رينيه ديكارت ، مجلة المصور ، القاهرة العدد الرابع المجلد الأول .
ــ حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة الاسلامية ط ٤ دار الفارابى بيروت لبنان ١٩٨١
ــ حنا أسعد فهمى : تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها الى الآن ، مطبعة غرزوزى ، الاسكندرية ١٩١٤.
ــ حنا خباز : فلاسفة الأدهار ، مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣، الفلسفة فى كل العصور مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣.
ــ رواية عبد المنعم عباس (الدكتورة) : بليز بسكال وفلسفة الانسان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦.
ــ جون لوك امام الفلسفة التجريبية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧
ــ مالبرانش أو الفلسفة الالهية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية د.ت
ــ القيم الجمالية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧
ــ زكريا لمحمد رشدى : مبادىء الفلسفة ، طبعة خليل أحمد حسنية الاسكندرية .
ــ زكى نجيب محمود : قشور ولباب (فى الفلسفة ، الشك الفلسفى) دار الشروق ١٩٨٨
ــ المنطق الوضعى ج ١ ط ٤ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥
ــ المعقول واللا معقول ، ط ٤ دار الشروق بيروت ١٩٨٧.
ــ نحو فلسفية علمية ، الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٨٠
ــ طه حسين (الدكتور) : فى الشعر الجاهلى القاهرة ١٩٢٦.
ــ من بعيد ، ط ١ دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٢
ــ نقد واصلاح دار العلم للملايين بيروت .
ــ قادة الفكر دار المعارف القاهرة ١٩٦٤
ــ علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد « حديث الأربعاء » الجزء الثالث دار المعارف.

ـ شـعراؤنا ومترجم أرسـطو طاليس حديث الأربعاء جـ ٣ دار المعارف بمصر •
ـ الأيام جـ ٢ ط ٢٣ ، دار المعارف القاهرة •
ـ تجديد ذكرى أبى العلاء مطبعة دار المعارف القاهرة ١٩٣٧
ـ وجوب درس الآداب ، وتاريخ العرب على طريقة ديكارت • الفجر ، ١٩٢٦/٤/٢٥
ـ عادل الغضـبان : رينيه ديكارت ، مجلة الكتـاب المجلد ٩ عـام ١٩٥٠
ـ عباس محمود العقاد : ديكرت والفلسفة الحديثة مجلة الكتاب القاهرة المجلد التاسع ١٩٥٠
ـ عبد الرشيد الصادق المحمودى : طه حسين وديكارت ، مجلة مجلة فصول ، المجلد ٣ العدد ٤ ، يوليو ـ أغسطس ١٩٨٣
ـ عبد العزيز المقالح : طه حسين والشك على الطريقة الأزهرية ، مجلة العربى الكويتية •
ـ عبد الغفار مكاوى : عثمان أمين بيت ضيافة لديكارت والغزالى
ـ عبد الغفار مكاوى (الدكتور) : عثمان أمين ضيافة لديكارت والغزالى الأهرام القاهرية ١٩٧٨/٤/١٢
ـ لم الفلسـفة ؟ منشأة المعارف الاسكندرية •
ـ عبد المتعال الصعيدى : منطق جديد لمولانا دكتور الجامعة ، الأخبار ١٩٢٨/١/٢٧
ـ عبده الراجحى : النحو العربى والدرس الحديث ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٩
ـ عثمان أمين (الدكتور) : شخصيات ومذاهب فلسفية ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٥
العربية ، القاهرة ١٩٤٥
ـ الفلسفة الرواقية (الفصل الرابع من الباب الرابع الرواقية وديكارت) ط ٣ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧١
ـ الفلسفة الرواقية (الفصل الرابع من الباب الرابع الرواقية وديكارت) ط ٣ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧١

— بين ابن سينا وديكارت (ص ٢١٠ — ٢٢١) من محاولات فلسفية ، ط ٢ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٧
— المثالية الديكارتية ص ٢٢٢ — ٢٤٣ ، محاولات فلسفية .
— رائد الفكر المصرى ط ٢ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥
— الجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٥
— رواد المثالية فى الفلسفة العربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة .
— فى اللغة والفكر ، معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة ١٩٦٧
— لمحات من الفكر الفرنسى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠
— عرض التأملات لديكارت المجلد الأول ، العدد الأول .
— علم الجمال عند ديكارت مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة .
— مقدمة ترجمة كتاب ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ط ١٩٧٤
— مقدمة ترجمة كتاب ديكارت ، مبادىء الفلسفة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة .
— على أحمد العنانى (الدكتور) ديكارت : مجلة النهضة الفكرية ، القاهرة .
— على أومليل (الدكتور) : مشروع طه حسين ، الفصل الخامس من « الاصلاحية العربية والدولة الوطنية » المركز الثقافى العربى الدار البيضاء ١٩٨٥

— على بن شريف الموسوى : الديكارتية .. ادونيس وأشياء أخرى . جريدة عمان [١] ٢١/٤/١٩٨٨ ، [٢] مرة أخرى الديكارتية .. ادونين وأشياء آخر ١٢/م/١٩٨٨
— على عبد الله الدفاع : العلوم البحتة فى الحضارة الاسلامية ، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٣

ـ على عبد الله الدفاع : اسـهام علماء العرب والمسلمين فى الرياضيات دار الشروق ١٩٨١

ـ على عبد المعطى (الدكتور) : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٣

ـ رؤية معاصرة فى علم المنـاهج ، دار المعـرفة الجامعيـة الاسكندرية ١٩٧٩

ـ الفرد نورث هوايتهد فلسفته وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعيـة الاسكندرية ١٩٨٠

ـ على مبروك : من الانا افكر الانا أحارب من ديكارت الى مناحم بيجين مجلة مصرية القاهرة ١٩٨٤

ـ غانم هنا : علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا .

ـ فؤاد زكريا : قيم النهضة الفكرية عند طه حسـين الآداب البيروتية مارس ١٩٧٤

ـ نقد الأستشراق وأزمة الثقافة العربية . دراسة فى المنهج مجلة فكر القاهرية العدد (١٥) أكتوبر ١٩٨٦

ـ أفاق الفلسـفة ، دار التنوير بيروت ١٩٨٥

ـ قيس هارى : نظرية العلم عنـد فرنسيس بيكون ، دائرة الشئون الثقافية بغداد ١٩٨٣

ـ كمال قلته : طه حسين وأثر الثقـافة الفرنسية فى أدابه . دار المعارف القاهرة ١٩٧٣

ـ محرر الكشكول : نقد لمحاكاة طه حسين لديكارت م الكشكول ١٩٢٦/٦/٤

ـ محمد احمد الغمراوى : الحكيم ديكارت واساءة طه حسين اليه .. حقيقة الشك عند طه حسـين الفتح ١٩٢٨/٨/١٦

ـ النقد التحليلى للشعر الجاهلى .

ـ محمد ثابت الفندى (الدكتور) : الغزالى شىء من فلسفته صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢ ديسمبر ١٩٢٩

ـ مقارنة الغزالى بديكارت ، صحيفة جامعة القاهرة ١٩٣٠

ـ تقديم رسالة ابن سينا فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، القاهرة د • بيانات •
ـ مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٠.
ـ محمد عابد الجابرى (الدكتور) : مدخل الى فلسفة العلوم جـ ٢ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمى ط ٢ دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٢
ـ محمد عبد الستار نصار (الدكتور) : دراسات فى فلسفة الأخلاق ، دار القلم الكويت ١٩٨٢
ـ محمد عبد الله الشرقاوى (الدكتور) مدخل نقدى الى الفلسفة مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٨
ـ محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٢.
ـ محمد عزيز الحبابى (الدكتور) : من الكائن الى الشخص دار المعارف القاهرة د•ت •
ـ من الحريات الى التحرر دار المعارف القاهرة د•ت •
ـ الشخصانية الاسلامية دار المعارف القاهرة د•ت •
ـ ورقات عن فلسفات أسلامية دار توبقال للطباعة والنشر الدار البيضاء المغرب ١٩٨٨
ـ محمد علي أبو ريان (الدكتور) : الفلسفة الحديثة دار الكتب الجامعية الأسكندرية ١٩٦٩
ـ الفلسفة ومباحثها دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٦٨
ـ تقديم كتاب د• راوية عباس : مالبرانش أو الفلسفة الالهية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية •
ـ تقديم كتاب د• راوية عباس ديكارت أو الفلسفة العقلانية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦
ـ فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧.

ــ محمــد غلاب (الدكتور) : المذاهب الفلسـفية العظمى فى العصور الحديثة • دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٨
ــ محمــد مبارك : منهجية الشك بين الغزالى وديكارت فى كتابه نظرات فى التراث ، دائرة الشئون الثقافية بغداد ١٩٨٦
ــ محمــد مجدى الجزيرى (الدكتور) : مع الفلسفة مكتبة ممدوح للطباعة طنطا د•ت •
ــ الفلسفة بنظرة حضارية مكتبة ممدوح للطباعة • طنطا د•ت •
ــ محمــد مصطفى حلمى (الدكتور) : دراسته فى تقديم ترجمة الخضيرى فى المنهج •
ــ ملخص رسالة ماجستير (بالفرنسـية غير منشورة) حول الجوهر بين ديكارت واسبينوزا •
ــ طه حسين مفكرا ، مجلة الفكر المعاصر ، القاهرة فبراير ١٩٦٦
ــ مقدمة تحقيق كتاب حميد الدين الكرمانى راحة العقل ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٢
ــ محمد مهران رشوان (الدكتور) : فلسفة الرياضيات ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة •
ــ محمــد وقيدى : ما هى الابستمولوجيــا ؟ دار الحــداثة بيروت ١٩٨٣
ــ محمود الخضيرى : مقدمة وتعليقات ترجمة المقال فى المنهج • الطبعة الرابعة سميركو ، القاهرة •
ــ كيف نترجم الاصطلاح intuition مجلة علم النفس القاهرة •
ــ كيف حل كانط معضـلة هيوم • صحيفة جامعــة القاهرة العدد (٣) يناير ١٩٣٠
ــ سلسلة متصلة من تلاميــذ ابن سـينا فى مائتى عام عالم الكتــاب ١٩٥٢
ــ من أنصــار الشـيخ الرئيس ، مجـلة الثقافة العدد ٦٩١ مارس ١٩٥٢
ــ تقديم تحقيق الكوثرى للكتاب الاسفرينى التبصير فى الدين •

ـ محمود شاكر : رسالة في الطريق الى ثقافتنا دار الهلال ، القاهرة د.ت .
ـ محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة دار المعارف القاهرة ١٩٧٠
ـ معارك فكرية دار الهلال القاهرة .
ـ طه حسين كما يعرفه كتاب عصره ، الهلال القاهرة .
ـ محمود حمدى زقزوق (الدكتور) : الشك المنهجى عند الغزالى وديكارت مجلة عالم الفكر الكويتية العدد (٣) المجلد (٤) ١٩٧٧
ـ تمهيد للفلسفة ط ٣ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٦
ـ دراسات فى الفلسفة الحديثة ط ٢ دار الطباعة المحمدية القاهرة ١٩٨٨.
ـ محمود فهمى زيدان (الدكتور) : مناهج البحث الفلسفى دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٤
ـ النفس والجسد بحث فى الفلسفة المعاصرة . دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ١٩٧٧
ـ محمود قاسم (الدكتور) : دراسات فى الفلسفة الاسلامية، دار المعارف القاهرة ١٩٦٧
ـ مختار التهامى (الدكتور) : ثلاث معارك فكرية دار المأمون للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٧
ـ مراد وهبة (الدكتور) : المذهب فى فلسفة برجسون دار المعارف القاهرة ١٩٦٠.
ـ مصطفى النشار (الدكتور) : فلاسفة أيقظوا العالم دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٨ (الفصل الثالث عشر) .
ـ ديكارت ، حياة ومنهج مجلة القاهرة العدد ٢٦ يوليو ١٩٨٥.
ـ مهدى عامل (حسن حمدان) : فى الجولة الطائفية ، دار الفارابى بيروت لبنان ١٩٨٦
ـ موسى الموسوى : فلاسفة أوربيون من ديكارت إلى برجسون دار المسيرة بيروت لبنان ١٩٨.

نازلى اسماعيل (الدكتورة) : الفلسفة الحديثة رؤية جـديدة مكتبة الحرية جامعـة عين شمس ١٩٧٩

ـ مى زيادة : غرفة فى المكتبة • جريدة المحروسة ١٥/٤/١٩١٥

ـ البحث العتيد • مجلة المقتطف المجلد ٥٥ عام ١٩١٨

ـ نجيب بلدى (الدكتور) : ديكارت دار المعارف القاهرة [١٩٥٩]

ـ دروس فى الفلسفة الحديثة • دار توبقال المغرب ١٩٨٨

ـ نظمى لوقا (الدكتور) : الحقيقة عند ديكارت واسبنيوزا : عالم الكتب القاهرة ١٩٧٢ الله أسـاس المعرفة والأخلاق عند ديكارت • المطبعة الفنيـة الحديثة القاهرة ١٩٧٢ مشكلة اليقين •

ـ وفاء عبد الحليم محمود : مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسبنيوزا وجون لوك رسالة ماجستير غير منشـورة بآداب اسكندرية ١٩٨٨

ـ ياسـين خليل (الدكتور) : منطق الجـرانى فى التحليـل والتركيب ، مجلة المجمع العلمى العراقى الجزءان الثانى والثالث المجلد ٣٣ عام ١٩٨٢،

ـ يحيى حامد هويدى (الدكتور) : ديكارت الجديد فى دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ط دار الثقافة للنشر والتوزيع • القاهرة •

ـ يمنى الخولى (الدكتورة) : اليقين والعلم بين الغزالى وديكارت الأهـرام ١٥/٤/١٩٨٨،

ـ الشـك من الغزالى الى ديكارت مجملة القاهرة العـدد ٨٥ يوليـو ١٩٨٨،

ـ يوسف الحورانى : الانسان والحضارة • مدخل دراسـة ، المكتبـة العصرية ، بيروت صيدا ١٩٧٣

ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف القاهرة د • ت

خامسـا : فصول وكتابات معربة عن ديكارت

ـ أسموس (ف) جماعة من الأساتذة السوفيت : موجز تاريخ الفلسفة ترجمة د • توفيق سلوم دار الفارابى بيروت ١٩٨٩

ـ الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها فى الجامعات المصرية ١٩١٨/١٩١٩ مطبعة السعادة بمصر .
ـ اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ترجمة د . عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى دار مطابع الشعب القاهرة ١٩٧٩

ـ تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى فى العصر الحديث ترجمة نهاد رضا منشورات عويدات ط ٢ بيروت لبنان ١٩٨٢
ـ اندره روبينه : الفلسفة الفرنسية ترجمة جورج يونس سلسلة ماذا أعرف المنشورات العربية لبنان .
ـ البان ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس الى توتيبى ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٢
ـ باتريك ماسترسن : الفلسفة والدين والاغتراب من الكوجيتو الديكارتى الى فيورباخ ، الفكر المعاصر ، العدد ٤ ، ٥ السنة الأولى بيروت لبنان ١٩٧٤

ـ برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الحديثة الجزء الثالث من تاريخ الفلسفة العربية ترجمة د . محمد فتحى الشنيطى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧
ـ ج . د . برنال : موجز العلم فى التاريخ اعداد سعد الفيشاوى ، دار الفارابى بيروت ١٩٨٢ الفصل الخامس الثورة الصناعية وميلاد العلم الحديث .

ـ بربيه (أميل) : تاريخ الفلسفة فى القرن السابع عشر ترجمة جورج طرابيشى دار الطليعة بيروت ١٩٨٣
ـ أ . و . بن : تاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٥٨
ـ القس بوتنير : الفلسفة ترجمة جرجس صعب مطبعة القس جاورجيوس بيروت ١٨٨٣

- بورتنوى (جوليوس) الفيلسوف ومن الموسيقى ترجمة د • فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤
- بول هازار : أزمة الضمير الأوربى (١٦٨٠ - ١٧١٥) ترجمة جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوى دار الشروق ، بيروت د • ت •
- بيورى ج • فكرة التقدم ترجمة د • محمد حمدى محمود المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة •
- تريزاندروات : مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت • مجلة المستقبل العربى بيروت ١٩٨٣
- جاك شارون : الموت فى الفكر الغربى • ترجمة كامل يوسف، المجلس الوطنى للثقافة الكويت ١٩٨٤
- جان فال : الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ترجمة فؤاد كامل دار الكاتب العربى للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٨
- جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث جـ ١ ترجمة جورج طعمة دار الثقافة بيروت ١٩٦٥ الفصل العاشر من الكتاب الثانى •
- جون لويس : مدخل الى الفلسفة ترجمة أنور عبد الملك ط ١ الدار المصرية للكتب القاهرة ١٩٥٧
- جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ترجمة فؤاد كامل مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣
سارتر (جان بول) : مواقف (٥) المادية والثورة ترجمة عبد الفتاح الديدى ، دار الأدب بيروت ١٩٦٥ (الحرية الديكارتية) •
- ستيورات هامبشير : عصر العقل ترجمة ناظم الطحان وزارة الثقافة السورية - دمشق ١٩٧٥
- الطباطبائى (العلامة السيد محمد حسين) : أسس الفلسفة والمذهب الواقعى تعليق الشهيد مرتضى مطهرى تعريب محمد عبد المنعم الخاقانى دار التعاون للمطبوعات بيروت لبنان ١٩٨١
- فرانسوا جريجور : المذاهب الأخلاقية الكبرى ترجمة قتيبة المعروفى منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٨٤

ـ فيرنر هاينزنبرج : ثورة فى الفيزياء الحديثة فلسفة وفيزياء دمشق ١٩٨٨
ـ فيليب فرانك : فلسفة العلم ، الصلة بين العلم والفلسفة ترجمة على على ناصف ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٣
ـ كرين بريتتون : تشكيل العقل الحديث ترجمة شوقى جلال ، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب الكويت ١٩٨٤
ـ هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ترجمة فؤاد زكريا • دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٩
ـ هنرى توماس : أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم ترجمة مترى أمين دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٤
ـ هنرى توماس وتوماس دانالى : المفكرون من سقراط الى سارتر ترجمة عثمان نوية ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٠
ـ ماسينيون (لويس) : تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة المصرية مخطوط •
ـ ماكوفلسكى (الكسندر) : تاريخ علم المنطق دار الفارابى بيروت لبنان ١٩٨٩
ـ محمد بدر : تاريخ الفلسفة فى المنطق وما بعد الطبيعة ترجمة حسن حسين المطبعة المصرية ، القاهرة د • ت •
ـ محمد تقى مصباح الزيدى : محاضرات فى الايديولوجيا المقارنة ترجمة محمد عبد المنعم الخاقانى ط ٢ منظمة الاعلام الاسلامى طهران د • ت•
ـ محمد شريف : الفكر الاسلامى منابعه وأثاره ترجمة د • أحمد شلبى دار النهضة المصرية ط ٨ القاهرة ١٩٨٦
ـ ول ديورانت : قصة الفلسفة ترجمة محمد فتح الله المشعشع مكتبة دار المعارف بيروت ١٩٧٠
ـ ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ بداية عصر العقل ترجمة محمد أبو درة لجنة التأليف والترجمة والنشر •
ـ ج ٣٤ الفصل الحادى والعشرين ، القاهرة ١٩٨٠

سادسا : كتابات عن ديكارت بالانجليزية والفرنسية

— Andre Gluskman : Descartes C. est la France Flammarion, paris 1987.

— Blom . John : Descartes, his Moral philosophy gnd psycohology. Trans aith Introdu ., by J. Blom, The Harvard press 1978

— J. F. Scott : The Scientific works of R. Descortes, toylar & Francis (printers) ltd . G. Britain 2 ed 1976.

— S. V. keeling : Descartes Oxford Uni, pres London 2 ed 1968.

— Descartes : Discourse on Method and other writing , trans. by F. E. Sutcliffe, penguin Books 2 ed 1970.

فهرس

الصفحة

الصفحة

الصفحة

رقم الايداع ٩٢٣٢ / ١٩٩٠



الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر

د. أحمد عبد الحليم عطية

يقع هذا العمل فى إطار ما نسميه الفكر العربى المعاصر ، ولأن فكرنا المعاصر فى مرحلة التكوين والاكتمال ، فإن مسئولية الجيل الحالى تتمثل فى البحث عن طبيعته وجذوره وعناصره . والغرب أحد هذه العناصر ، ومن هنا نسعى سعينا لمعرفة الفكر العربى المعاصر إعادة النظر مرة أخرى للغرب لمعرفة كيف أصبح أحد مكونات فكرنا وكيف تعاملنا معه وكيف نتعامل معه الآن .

وتأتى هذه الدراسة التى تسعى لمعرفة صورة العقلانية الديكارتية كما انعكست فى وعينا المعاصر — فى هذا الإطار — لتقديم فلسفة ديكارت عبر بعض جوانب هذه الفلسفة كما تحدث لدى روادنا المعاصرين مثل المنهج وتطبيقه على تاريخ الأدب العربى .. اللغة الفلسفية العربية .. العقل والتفسير المثالى للديكارتية .. العالم والتفسير الواقعى للديكارتية باعتبارها مركز تاريخ الفلسفة والإطار المرجعى للدراسات الفلسفية الحديثة .

وقد توقف المؤلف عند قضية هامة شغلت الباحثين العرب [وهى] العودة بالأفكار الفلسفية إلى أصول عربية إسلامية موضحا [أن ما يحتاجه] الفكر العربى المعاصر ليس تأكيد نسبة بعض الأفكار الديكارتية [إلى تراثنا] الفلسفى بل مواصلة السير لاستيعاب الديكارتية وكل الفلسفة [الغربية] وتمثلها وتجاوزها فى سبيل إبداع فكر فلسفى عربى معاصر .

ويوضح المؤلف إلى أى مدى يمثل الفكر العربى تحديا [illegible] وأن هذا التحدى سيظل قائما ما لم يستوعب العقل العربى [illegible] وتأثير المذاهب الغربية التى تسيطر على عقولنا [illegible] سياقها الحضارى فى إطار تاريخ الفكر العربى [illegible]

[illegible]